Der Begriff des Übernatürlichen,

sein dialektischer Charakter und das Princip der Identität

dargestellt an der

supranaturalistischen Theologie
vor Schleiermacher.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Habilitationsschrift

gedruckt mit Genehmigung

der

Hochwürdigen theologischen Fakultät
der Universität Halle—Wittenberg

von

Dr. Paul Tillich
Licentiat der Theologie.

———ooo———

Königsberg Nm.
Druck von H. Madrasch.
1915.

Vorwort.

Es ist eine logisch-dialektische Untersuchung, die in vorliegender Arbeit beabsichtigt ist. Der Charakter des theologisch so ungemein wichtigen Begriffs „Übernatürlich" mit seinen Voraussetzungen und Folgen für die gesamte theologische Begriffsbildung ist zum Gegenstand einer dialektischen Analyse gemacht. Analytisch ist die Behandlung sämtlicher Probleme, kritisch das Gesamtresultat. Hinter der Kritik aber als stillschweigende Voraussetzung und als angedeutetes Ziel steht die Position: das Princip der Identität. Ich verstehe darunter das in der kritisch-idealistischen Philosophie von Kant bis zu Schellings zweiter Periode erfaßte erkenntnistheoretische Grundprincip der lebendigen Einheit von Subjekt und Objekt, Begriff und Anschauung, Absolutem und Relativem. Dennoch soll meine Kritik aus der Sache selbst erwachsen, immanent-dialektisch sein: Nur dann wird sie ein Beweis negativer Art für die Notwendigkeit, aus den Widersprüchen der supranaturalistischen Begriffsbildung sich grundsätzlich für das Identitätsprincip als Fundament des systematisch-theologischen Denkens zu entscheiden. Daß die Bejahung des Identitätsprincips die Annahme einer Identitätsphilosophie nicht ein- sondern vielmehr ausschließt, glaube ich in meiner Arbeit über „Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung" gezeigt zu haben. Doch ist das alles hier nur angedeutet, und zwar da, wo der historisch vorliegende Stoff es nahelegte, bei Behandlung des Kampfes der Supranaturalisten gegen die idealistische Philosophie.

Dargestellt ist die supranaturalistische Theologie vor Schleiermacher, die ja auch da entwicklungsmäßig vor Schleiermacher steht, wo sie historisch gleichzeitig auftrat. In dieser Periode ist das supranaturalistische Princip negativ und positiv am klarsten herausgearbeitet, sie ragt sugleich hinein in die Anfänge der idealistischen Philosophie und hat sich eng mit Kant verbunden. Sie ist am geeignetsten für die Untersuchung der supranaturalistischen Begriffsbildung.

Vollständigkeit der supranaturalistischen Theologen ist nicht beabsichtigt. Die wichtigsten Typen und die typischen Anschauungen sind unter großer Material-Zusammenstellung herangezogen. Das war geboten durch die Unmöglichkeit, Bekanntschaft mit dem Einzelnen dieser Theologie vorauszusetzen. Benutzt sind vor allem die Theologen der Tübinger Schule, Storr, die beiden Flatt, Süßkind, Steudel, die in ihrem Organ dem „Magazin für christliche Dogmatik und Moral“ von 1796—1812 in der Tat ein Magazin supranaturalistischer Gedankengänge hinterlassen haben. Außerdem sind stark herangezogen Reinhard und Tittmann, der Kantianer Stäudlin mit seinen „Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre“ und die vermittelnden Theologen Plank und Tzschirner. An verschiedenen Stellen sind zur Beleuchtung der Zeitlage auch Citate aus den „Briefen über Rationalismus“ gegeben. Im einzelnen s. d. Text.

Inhalt.

Erster Teil:
Das Wesen des Übernatürlichen.

I. Kapitel: Die Natur.

Seite

a. Der formale Naturbegriff 2
b. Der materiale Naturbegriff.
1. Die Definition der Natur 6
2. Natur und Ding an sich 7
3. Die Natur und das Übersinnliche 9
c. Natur und Geist.
1. Seele und Geist 12
2. Die geistige Natur des Menschen 14
3. Natur und Geschichte 19
4. Die Unvollkommenheit des Natürlichen . . 23
5. Die Natur und das Unnatürliche 25

II. Kapitel: Das Übernatürliche.

a. Der allgemeine Begriff des Übernatürlichen.
1. Der Sprachgebrauch 27
2. Der Begriff 29
b. Das Übernatürliche als Voraussetzung des Natürlichen: Gott und Welt.
1. Der Gottesbegriff 30
2. Gott als Weltursache 34
3. Die Überweltlichkeit Gottes 38
4. Die Vollkommenheit Gottes und das Höchste Gut 45
5. Aseität und Überweltlichkeit Gottes . . . 53
Anhang: Rationalismus und Supranaturalismus 54

Seite

c. Das Übernatürliche in der Sphäre des Natürlichen: Das Wunder

1. Das Unmittelbare 56
2. Wunder und Naturgesetz 61
3. Die Inspiration 67
4. Die Offenbarungsurkunde 70
5. Jesus Christus 71

Zweiter Teil:
Die Erkenntnis des Übernatürlichen.

I. Kapitel: Die Erkenntnis des Natürlichen.

a. Subjekt und Objekt 76
b. Anschauung und Erfahrung 78
c. Die Vernunft 82

II. Kapitel: Die natürliche Erkenntnis des Übernatürlichen.

a. Die theoretischen Gottesbeweise 87
b. Der moralische Gottesbeweis 90
c. Theoretische und praktische Vernunft 93
d. Der Glaube

1. Der Begriff des Glaubens 98
2. Glauben und Fühlen 101
3. Die Glaubensgewißheit 104

e. Die Gotteserkenntnis 108

III. Kapitel: Die übernatürliche Erkenntnis des Übernatürlichen.

a. Der Wert der Offenbarung (die Notwendigkeit der Offenbarung).

1. Der sittliche Wert einer Offenbarung
   [1]). Logos und Ethos des „Supra“ . . . 112
   [2]). Die Offenbarung und der sittliche Wille 115

Seite

2. Der intellektuelle Wert einer Offenbarung.
   1). Die Überwindung des Zweifels durch die Offenbarung 119
   2). Die Allgemeinheit der Offenbarungserkenntnis 123
3. Der religiöse Wert der Offenbarung.
   1). Die Begründung der Kirche durch die Offenbarung 126
   2). Die Offenbarung und der Kultus . . 131
   3). Die Versöhnung mit Gott durch die Offenbarung 136

b. Vernunft und Offenbarung (die Möglichkeit der Offenbarung).
1. Die Vernunft als Erkenntnisquelle und die Offenbarung.
   1). Der allgemeine Begriff der Offenbarung 142
   2). Die materiale Offenbarung und die Vernunfterkenntnis 146
   3). Die formale Offenbarung und die Vernunfterkenntnis 152
2. Die Vernunft als Erkenntnismittel und die Offenbarung.
   1). Die Vernunft und das Vernunftwidrige 154
   2). Die Vernunft und das Übervernünftige 159
   3). Die Vernunft und das Wunder . . . 163

c. Die historische Erkenntnis der Offenbarung (die Wirklichkeit der Offenbarung).
1. Dogmatische und historische Methode . . 165
2. Die Offenbarungsautoritäten 170
3. Das Problem der Schriftautorität 173
4. Der historische Beweis für die Inspiration 183
5. Die Dialektik der Wahrscheinlichkeit . . 189

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546024_0089

I. Teil.

Das Wesen des Übernatürlichen.

I. Kapitel: Die Natur.

a. Der formale Naturbegriff.

Der Grundbegriff der Theologie des ausgehenden 18. Jahrhunderts ist der Begriff der Natur; es ist darum überraschend zu sehen, in wie geringem Maße die Schwierigkeit dieses Begriffes empfunden wurde und wie selten man ihn zum Gegenstand der Untersuchung machte. Er ist der Boden, auf dem sich alle Parteien mit gleicher Sicherheit bewegen; niemand zweifelt im Ernst daran, daß dieser Boden tragfähig ist. In den weitschweifigsten Erörterungen über „Natürlich und Übernatürlich", „Natürliche Religion und Geoffenbarte Religion" findet man nirgends eine genaue Definition von Natur, geschweige denn eine Untersuchung über die Entstehung und Geltung dieses Begriffs im Begriffssystem überhaupt. Für unsere Darstellung ergibt sich daraus die Aufgabe, aus dem wirklichen Gebrauch des Begriffes zu erschließen, was man bei seiner Verwendung als selbstverständlich voraussetzte.

Der Sprachgebrauch erlaubt es, sowohl von der „Natur der Dinge", wie von den „Dingen der Natur" zu reden. Die erste Formel enthält den formalen, die zweite den materialen Naturbegriff. Einige Zitate mögen zeigen, was man sich unter der Natur eines Dinges vorstellte: der rationalistische Verfasser der berühmten „Briefe

über Rationalismus“ [1]) schreibt S 60: Ich behaupte „alles, was der menschliche Geist von Religionswahrheiten begriffen hat, sei auf ganz natürlichem Wege sein [2]) Eigentum geworden . . . nach Maßgabe der ursprünglich in ihm vorhandenen geistigen Wirkungsgesetze.“ Der Supranaturalist Reinhard schreibt in seiner Dogmatik [3]) S. 467: es ist unmöglich, „dasjenige, was in einem gebesserten Menschen von ihm selbst herkommt, von demjenigen, was Gott in ihm gewirkt hat, zu unterscheiden, und zwischen Natur und Gnade eine Grenzlinie zu ziehen.“ Gut formuliert ein Anonymus im Flattschen Magazin [4]), 5. Stück S. 19: „Die Welt als bloße Natur betrachtet, ist alles, was sie ist, durch Natur, und also durch sich selbst.“

Demnach ist der Begriff des formal Natürlichen folgendermaßen zu bestimmen: Natürlich ist das, was aus der Natur eines Dinges ohne fremde Einwirkungen notwendig folgt. Die Natur eines Dinges aber ist der Inbegriff alles dessen, was das Ding zu dem macht, was es ist, sein Wesensgesetz. Diese Begriffsbestimmung bleibt auch dann in Kraft, wenn z. B.: Der Apologet des Supranaturalismus Tittmann [5]) schreibt S. 48: „Es kann . . . eine Wirkung ihren Grund außer dem Gegenstande haben, an welchem sie wahrgenommen wird, ohne daß sie der Natur des

---

[1]) Zeitz, 1813 (Verfasser: Röhr).

[2]) Sämtliche Sperrungen stammen vom Verfasser.

3) D. Franz Volkmar Reinhards Vorlesungen über die Dogmatik mit literärischen Zusätzen, hrgb. von J. G. L. Berger mit neuen literärischen Zusätzen vermehrt von A. H. Schott. 5. Aufl. Sulzbach 1824, (künftig zitiert unter „Reinhard“.)

[4]) Magazin für christliche Dogmatik und Moral, hrgb. von Johann Friedrich Flatt, fortges. von Süskind (künftig zitiert unter „Mag.“)

[5]) Johann August Tittmann: Über Supranaturalismus, Rationalismus und Atheismus, Leipzig 1816, (künftig zitiert unter „Tittmann“).

Gegenstandes widerspreche.“ Denn der Satz ist so gemeint, daß der Gegenstand seinen Wirkungsgesetzen entsprechend auf eine äußere Einwirkung reagiert; es ist nur eine Erweiterung des Gegenstandes über seine unmittelbare Wesenheit hinaus durch den Kausalitätsgedanken, nicht eine Aufhebung der Wesenheit. Darum kann es S. 53 heißen: „Naturgesetze sind . . . Gesetze, nach welchen die Natur wirken muß, nach welchen alles gedacht werden muß, was in der Natur durch die Natur selbst gewirkt, gedacht wird.“ Das Natürliche ist also auch bei ihm das, was an dem Gegenstande durch den Gegenstand selbst gewirkt wird; es ist der Inbegriff aller mit einem Dinge notwendig gesetzten Wirkungen. Aber der Gegenstand, auf den diese Bestimmung hier angewandt wird, ist nicht ein einzelner, sondern die Gesamtheit der Gegenstände, auf welche das Urteil natürlich zutrifft: die Natur im materialen Sinne.

Die beiden angeführten Sätze von Titmann gewähren einen vortrefflichen Einblick in den Übergang des formalen Naturbegriffs in den materialen. Das Mittelglied zwischen beiden ist Kausalität. Durch sie wird das einzelne Ding in ein System von Dingen, der einzelne Vorgang in ein System von Vorgängen eingereiht; die Notwendigkeit seines Wesensgesetzes wird zur Notwendigkeit des Gesetzes überhaupt, des Naturgesetzes im absoluten Sinn. Das formal Natürliche hypostasiert sich in dem material Natürlichen: natürlich ist, was aus dem Wesensgesetz der Natur folgt.

Die außerordentlich schwierigen Probleme, welche dieser Übergang enthält, kommen nicht zum Bewußtsein. Wie es möglich ist, daß ein Ding auf ein anderes einen Einfluß habe, ohne daß die Natur des anderen dadurch gestört wird. Ob nicht jede Kausalität, absolut betrachtet, unnatürlich ist, wird nicht gefragt. Hätte die Popular-

philosophie, die sich an Wolff anschloß, nicht die Leibnizschen Lösungen dieser Probleme in Vergessenheit gebracht, so wäre die ganze theologische Problemstellung verändert worden. Johann Friedrich Flatt in Tübingen schrieb „Fragmentarische Beiträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffes und Grundsatzes der Kausalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie in Beziehung auf die Kantische Philosophie“ (Leipzig 1788). S. 186 heißt es: „Veränderlichkeit oder Veränderungen der Form des Daseins irgend eines wahrhaft wirklichen Gegenstandes beweisen Abhängigkeit der Form des Daseins von einem äußerlichen Prinzip und zugleich das Dasein eines unabhängigen und unveränderlichen Wesens.“ Der Grundgedanke der Monadenlehre, daß Veränderungen der Form des Daseins innere Bewegungen, Lebensfunktionen, Entwickelungen des Wesens selbst sind, ist wirkungslos geblieben; der Naturbegriff, der zugrundeliegt, ist nicht am Organismus, sondern am Mechanismus gebildet. Das Natürliche ist die mechanische Identität des Dinges mit sich selber, alles darüber Hinausgehende, jede Differenz ist als mechanische Veränderung, als Andersmachung des Dinges zu denken, und darum, absolut betrachtet, unnatürlich. Es ist den Vertretern keiner Richtung zum Bewußtsein gekommen, daß sie damit dem Verhängnis unentrinnbar verfallen waren, das ihnen als Spinozismus drohte und durch Jakobi mit Recht vor Augen gestellt wurde. („Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Mendelssohn, Breslau 1785, von Friedrich Heinrich Jakobi.“) Jenes unabhängige und unveränderliche Wesen, das Flatt postuliert, ist schließlich das Einzige, das dem Wunder der Kausalität enthoben ist; das einzige, das wirklich das ganz ist, was es von Natur ist, auf das der formale Naturbegriff zutrifft, die Identität von natura naturans und natura naturata. Dieser Konsequenz entging

man nur durch eine dialektisch ebenso interessante wie problematische Fixierung des materialen Naturbegriffs.

b. Der materiale Naturbegriff.

1. Die Definition der Natur.

Die Definitionen der Natur im materialen Sinne sind keineswegs einstimmig. Flatt behandelt in den „Vermischten Versuchen" (Leipzig 1785) u. a. die Frage, ob „die Erscheinungen in der Körperwelt, die wir den gewöhnlichen Lauf der Natur nennen, blos durch körperliche Kräfte, ohne irgendeine besondere Mitwirkung eines Geistes hervorgebracht werden" (S. 118). Hier ist Natur also gleich Erscheinungen der Körperwelt. Nicht viel weiter geht Tittmanns Definition: „Die Natur im weitesten Sinne, als der Inbegriff alles dessen, was in Raum und Zeit wahrnehmbar gedacht wird. . . (S. 20). Reinhardt schreibt: „Unter dem Ausdruck Welt verstehen wir hier den Zusammenhang oder das System aller einzelnen Dinge" (S. 165). Wie aus dem Folgenden klar wird, bedeutet hier Welt das gleiche wie Natur. Dieser von Gott „einmal gemachte Zusammenhang der Dinge" (S. 233) ist die Sphäre des Natürlichen schlechthin, die Natur im materialen Sinne. Aus ihr stammen „die gewöhnlichen Kräfte", „der Lauf der Natur" im Unterschied von den „außerordentlichen Wirkungen, welche die Schrift erzählt" (S. 238). Interessant ist das schon zitierte Wort Mag. V. S. 19: „Die Welt als bloße Natur betrachtet, ist alles, was sie ist, durch Natur". Hier wird die Möglichkeit offen gelassen, die Welt auch noch anders zu betrachten, nämlich als Plan einer höheren Intelligenz (S. 20); Welt und Natur sind nicht zwei verschiedene Begriffe, sondern Natur ist eine Betrachtungsweise der Welt, diejenige nämlich, durch welche der formale Naturbegriff auf die Welt angewandt wird; sie ist,

was sie ist, durch sich selbst. Hier ist offenbar der Begriff der natura naturans erreicht. Aber der drohende Naturalismus wird abgewehrt durch die Möglichkeit verschiedener Betrachtungsweisen; die Welt kann als Setzung einer Intelligenz betrachtet werden. Wie sich aber beide Betrachtungsweisen zu einander verhalten, bleibt unklar; sie bleiben schließlich eine Willkür, die im Begriff der Welt nicht zu begründen ist. Die bisher besprochenen materialen Naturbegriffe sind alle darin einig, daß sie den raum-zeitlichen Zusammenhang der Dinge Natur nennen, ganz gleich, ob sie diesen Zusammenhang als Körperwelt, Erfahrungswelt oder Welt schlechthin bezeichnen. Sie entsprechen etwa dem Kantischen Gedanken, daß Natur das Dasein der Dinge ist, insofern es durch Raum, Zeit und Kategorien bestimmt ist. Wichtig für die Bestimmung dessen, was Natur sei, ist nun die Frage, ob es Dinge gibt, die jenseits des erfahrbaren Naturzusammenhangs stehen und die doch Natur sind. Es handelt sich zunächst um zwei Begriffe, die Dinge an sich und das Übersinnliche.

2. Natur und Ding an sich.

Die Debatte über das Ding an sich ist für unser Problem nur indirekt von Bedeutung. Das Interesse der Theologen älterer Art lag naturgemäß in der Erkennbarkeit des Dinges an sich; nur so war der theoretische Teil der natürlichen Theologie zu retten. Wo aber diese Erkennbarkeit begründet wurde, war dies gar nicht anders möglich, als den Dingen an sich in irgendeiner Weise den Charakter von Naturdingen zu geben, sie in den Naturbegriff mit aufzunehmen. Carl Christian Flatt (zu unterscheiden von seinem Bruder Johann Friedrich, der als der bekanntere einfach als Flatt zitiert wird), schreibt in einem Aufsatz „Über das Fundament des Glaubens an die Gottheit“ (Mag. XI, S. 218, Tübingen 1804): „Wenn

ich mir jenes etwas (das Ding an sich) durch gar keine Kategorie denken, den Begriff desselben durchaus nicht bestimmen darf, so darf ich es nicht einmal als ein Etwas denken. Ein Etwas wird wenigstens durch eine Kategorie, durch die Kategorie der Realität gedacht." Er sieht also richtig den inneren Widerspruch, der in dem Begriffe liegt, sobald er realistisch aufgefaßt wird. Die idealistische Konsequenz zu ziehen wagte man nicht. Infolgedessen wurde die Lehre vom Ding an sich ihres tieferen Sinnes beraubt Charakteristisch dafür ist eine in demselben Stück des Magazins beginnende Untersuchung „Über die Gründe des Glaubens an eine Gottheit, als außerweltliche und für sich bestehende Intelligenz in Beziehung auf das neueste System der absoluten Identität" [1]) (Mag. XII, S. 19, Tübingen 1805): Dort heißt es: „Die bisher betrachteten Aussprüche der Vernunft (die meisten Kategorien) haben nicht nur für die Dinge an sich, welche der Natur- und Sinnenwelt zugrunde liegen, sondern auch für übersinnliche Dinge an sich Gültigkeit." Scheinbar wird hier noch zwischen Natur und Grundlage der Natur (Dinge an sich) unterschieden; die Natur wird zur Sinnenwelt, die Dinge an sich zu ihrer unsichtbaren Basis; wenn aber für diese Basis erkenntnistheoretisch gilt, was auch für die Sinnenwelt gilt, mit welchem Recht wird der Unterschied dann noch gemacht? inwiefern ist die Welt der Dinge an sich keine Natur? und: inwiefern gehört das, was das Ding an sich ist, nicht zur Natur des Dinges? Diese Fragen müssen unbeantwortet bleiben. So nimmt denn auch Flatt in seinen fragmentarischen Beiträgen S. 155 an, daß der Mensch als ein Ding an sich betrachtet, nicht bloß veränderlich sei, sondern auch wirklich verändert werde. Denn, fragt er S. 154 „was sollte

[1]) Diejenigen Abhandlungen und Zitate, bei denen kein Verfasser genannt ist, sind anonym erschienen.

wohl der Mensch als ein Ding an sich zu erhoffen haben, wenn er als ein solches stets in demselben Zustand beharrte, in welchen er zugleich mit seiner Existenz gesetzt worden ist?" Offenbar gehört es für Flatt zur Natur des Menschen, auch als Ding an sich betrachtet, verändert zu werden; sein Sein als Ding an sich ist ein Moment seiner Natur. Vollends klar wird die faktische Einbeziehung der Dinge an sich in den Naturbegriff, wenn Steudel gegen die Kantische Wunderkritik behauptet, Gott könne in den Dingen an sich Veränderungen bewirken, die uns in der Erscheinung auffallen, und durch solch Eingreifen Gottes in die Dinge an sich „würde nur durch ein Gesetz die Wirkung eines andern Gesetzes, nicht das Gesetz selbst aufgehoben" [1]). Hier ist einfach die Welt der Dinge an sich zu dem Naturbegriff der vorkritischen Zeit geworden, nur daß eine gewisse erkenntnismäßige Differenz bezüglich der sekundären Qualitäten zwischen subjektiver Erscheinungswelt und Natur an sich behauptet wird. Der kantische Naturbegriff (Natur gleich Erscheinungswelt) ist auf diese Weise verlassen und der alte realistische Begriff von der Natur als Welt der Dinge wieder aufgestellt.

3. Die Natur und das Übersinnliche.

Wo die Natur als Wahrnehmungs- oder Körperwelt definiert wurde, bildete folgerichtig die Welt des Übersinnlichen ihre Grenze. Sobald jedoch das Übersinnliche näher bestimmt wurde, kam es, wie das Ding an sich, dem Naturbegriff nahe. Der gewöhnlichste Gebrauch des Begriffes ist die einfache Gleichsetzung von Übersinnlichem und Ding an sich. Der anonyme Herausgeber von Storrs

[1]) Über die Haltbarkeit des Glaubens an geschichtliche, höhere Offenbarung Gottes. Von Friedrich Steudel, Stuttgart 1814, S. 194, 195, (künftig zitiert unter „Stendel").

Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre [1]) schreibt S. 201: „An sich ist es möglich und denkbar, daß die Kategorien z B. der Kausalität in Ansehung der Dinge an sich (der intelligibelen Welt) ebensowohl objektive Realität haben als in Ansehung der Sinnenwelt oder Phänomene; und S. 202: „Was uns berechtigt, den Kategorien in Ansehung der intelligiblen Welt objektive Realität beizulegen, oder sie auf übersinnliche Gegenstände wirklich anzuwenden, ist das Moralgesetz." Es gibt also eine Welt der übersinnlichen Gegenstände, die dem kategorialen Denken zugänglich ist, eine Hinterwelt mit den Formen dieser Welt. Für sie gilt, was über die Dinge an sich und ihre Beziehungen zum Naturbegriff gesagt ist. Schon das letzte Zitat zeigt jedoch, daß die unmittelbare Gleichsetzung von übersinnlicher Welt und Ding an sich nicht aufrecht zu erhalten war. Denn das Moralgesetz gibt ja nicht die Begründung einer beliebigen übersinnlichen Welt, sondern nur bestimmter übersinnlicher Objekte. Süskind schreibt im Mag. Stück 2 (Tübingen 1797) in einem Aufsatz „über das Recht der Vernunft in Ansehung der negativen Bestimmung des Inhalts einer Offenbarung" S. 113: „Eine Offenbarung könnte unsere (im weitern Sinne so genannten) Erkenntnis derjenigen übersinnlichen Objekte, deren Existenz und Realität uns die praktische Vernunft für sich schon verbürgt . . . . auf eine unserm Erkenntnisvermögen gemäße Art erweitern". Diese übersinnlichen Objekte sind bekanntlich die religiösen. Damit aber tritt ein Dualismus in die übersinnliche Welt ein, der auch

[1]) D. Gottlob Christian Storrs Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre. Nebst einigen Bemerkungen des Übersetzers . . . . . in Beziehung auf Fichtes Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Tübingen 1794. (Künftig zitiert unter „Storr" und „der Herausgeber von Storr").

ausdrücklich ausgesprochen wird. Der Verfasser des gegen Schelling gerichteten Aufsatzes „über die Gründe des Glaubens an eine Gottheit usw." (s. o.) bemerkt S. 99, daß die Kategorien „nicht nur für die Dinge an sich, welche der Natur- und Sinnenwelt zugrunde liegen, sondern auch für übersinnliche Dinge an sich", Gültigkeit haben. Übersinnlich sind nun freilich auch die Dinge, die der Sinnenwelt zugrunde liegen, aber sie haben eine Beziehung zur Sinnenwelt, während jene anderen Dinge an sich nur übersinnlich sind, mit der Sinnenwelt überhaupt nichts zu tun haben. Am klarsten drückt den Unterschied Süskind im dritten Stück des Magazins aus (Tübingen 1794, „Einige Bemerkungen über den Begriff und die Möglichkeit eines Wunders" S. 43), wenn er sagt, es gebe „natürlich-übersinnliche Ursachen", die aus dem Ding an sich stammen, das der Natur zugrunde liegt, und außernatürlich-übersinnliche, die von einem andern Ding an sich stammen; das letztere ermöglicht die Wunder. In diesen Sätzen ist die übersinnliche Welt teils miteinbezogen in den Naturbegriff, (womit das oben Gesagte über das Ding an sich bestätigt wird), teils unterschieden von der Natur. Dieses doppelte Urteil, daß das Übersinnliche einerseits das Jenseits der Natur bildet, andererseits im Unterschied von dem Übernatürlich-Übersinnlichen zur Natur gehört, zeigt die erkenntnistheoretische Unmöglichkeit, den materialen Naturbegriff als Erscheinungswelt zu fixieren, sobald das Ding an sich im realistischen Sinne festgehalten wird. Die Spaltung im Erkenntnisbegriff führt zu einer Spaltung im Naturbegriff, durch welchen dieser seinen starren Charakter verliert und in dialektischen Fluß kommt. Die Welt des Übersinnlichen ist ein Mittelbegriff, der mit der einen Seite im natürlichen, mit der andern Seite im Übernatürlichen steht. Der Naturbegriff bewegt sich unter dem Antrieb

der Erkenntnistheorie über sich selbst hinaus. Die Betrachtung des Übernatürlichen wird von diesem Begriff das Gleiche zeigen. In dem Augenblick aber, wo beide Bewegungen sich in der Mitte begegnen würden, d. h. wo die dialektische Identität des Übernatürlich-Natürlichen mit dem Natürlich-Übernatürlichen erkannt wäre, müßte der Supranaturalismus sich selbst aufgeben. Darum ist in der supranaturalistischen Theologie die Ineinssetzung jener beiden Begriffe auch immer abgelehnt worden. Der Erfolg ist äußerlich eine große Komplikation der Begriffe, innerlich der dauernde machtlose, weil rein negative Kampf gegen die Konsequenzen des formalen Naturbegriffs, die sich aufs deutlichste bei der Betrachtung des Verhältnisses von Natur und Geist bemerkbar machen.

c. Natur und Geist.

1. Seele und Geist.

Es ist nicht uninteressant zu sehen, daß der Begriff des Geistes in der ganzen mit unserm Problem beschäftigten Literatur in keiner Beziehung eine Rolle spielt. Selbst beiläufig wird das Wort nur selten gebraucht; eine besonders darauf gerichtete Untersuchung ist nirgends zu finden. Wo das Wort gebraucht wird (wie z. B. in dem Zitat aus dem Briefe über Rationalismus) bezeichnet es im wesentlichen das gleiche wie Seele, nur unter Betonung des intellektuellen Moments. Die Grundposition der ganzen Zeit war dichotomisch: der Leib trägt die Seele und ihre Vermögen. Der Leib ist das Sterbliche, die Seele das Unsterbliche, der Leib das Äußere, die Seele das Innere. Charakteristisch, sowohl für die Identifizierung von Seele und Geist, wie auch für die äußerlich mechanische Art, in der man sich die Verbindung von Seele und Leib dachte, ist folgender Satz von Storr: „Unleugbar entspringen doch aus der Verbindung mit einem Körper sehr große

Vorteile für den Geist selbst". (5) Über diese Vorteile im Leben nach dem Tode bemerkt Reinhard, Dogmatik S. 675, Gott wolle durch die „Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Körper sowohl die Belohnungen als auch die Strafen des künftigen Lebens dem Verhalten des Menschen in dem gegenwärtigen Leben völlig gemäß machen." Der Tod ist das Sich-Verlieren und die Auferstehung das Sich-Wiederfinden zweier Substanzen, deren eine inzwischen teilweise verändert ist. (672). Damit ist die kräftigste Substantialität der Seele gegeben; und das ist für die Lehre vom Geist wichtig. Im 8. Stück des Mag. I. 114 sagt H. J. Lang [1]): „Nach der Religionslehre des Christentums soll der ganze Mensch ein Gegenstand der Achtung sein, soll nach seiner ganzen Natur in moralischen Banden liegen, weil Geist und Körper zu einem großen Zweck bestimmt sind." Es handelt sich um die Auferstehung des Leibes, die so begründet wird. Hier werden also Geist und Seele in sofern gleichgesetzt, als von einer Unsterblichkeit des Geistes gesprochen wird und dann Leib und Geist zusammen als Natur des Menschen bezeichnet werden. Für ein Gleichsetzen von Seele und Geist zeugt auch ein Wort von Flatt, in dem er von der endlichen resp. unendlichen Dauer des Daseins unseres Geistes spricht. (Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie von Johann Friedrich Flatt, Tübingen 1789). Für gewöhnlich bleibt freilich die Formel „Unsterblichkeit der Seele" erhalten und „Geist" wird in Zusammenhängen gebraucht, in denen von Funktionen des Geistes die Rede ist. Darin hat sich ein ursprüngliches Gefühl für die Differenz des Sinnes erhalten: der Begriff Seele bietet die substantielle Basis,

[1]) Über die a priori und a posteriori aufgestellten Prinzipien der Beurteilung, was in der christlichen Religionsurkunde lokale oder allgemeingültige Lehre sei,

der Begriff Geist die Funktion, die Wirkungsform dieser Substanz. Die Substanzialität des Seelenbegriffs macht es leicht, von der geistigen Natur des Menschen zu reden und damit den Geist dem Natürlichen überhaupt zu subsumieren.

2. Die geistige Natur des Menschen.

Wir bringen einige Zitate, in denen die Anwendung des Naturbegriffs auf die Geistesfunktionen zu klarem Ausdruck kommt. Daß der Geist als solcher zur Natur gehört, erhellt aus folgendem Satz Reinhards, Dogmatik S. 468: „da wir leugnen, daß man die Wirkungen des heiligen Geistes fühlen und von den eigenen Wirkungen der Natur unterscheiden könne, so enthält unser Lehrbegriff nichts, was die Schwärmerei mißbrauchen könnte." Die Wirkungen des zur Natur des Menschen gehörigen Geistes sind nicht zu unterscheiden von den Wirkungen des übernatürlichen göttlichen Geistes. Dasselbe sagt Dogmatik S. 5: „Eine natürliche Religion kann entweder aus der Betrachtung der Natur überhaupt, oder aus Reflexion über die vernünftige und moralische Natur des Menschen hervorgehen." — Der Mensch hat eine vernünftige und moralische Natur, die aber irgendwie etwas anderes ist als die Natur überhaupt; weshalb auf die Natur überhaupt sich die Physiko —, auf die moralische Natur sich die Moraltheologie aufbaut. Der Herausgeber von Storr S. 134: „Wir haben also in uns selbst, als moralische Wesen in unserer vernünftigen Natur ein Erkenntnisprinzip jener praktischen Wahrheiten von Gott und der Religion. Es gibt eine vernünftige Natur des Menschen, nämlich die moralische, welche ein natürliches Erkenntnisprinzip der Religion abgibt. Endlich Stäudlin Beiträge I. [1]) S. 258:

[1]) Karl Friedrich Stäudlin: über den öffentlichen Gottesdienst der natürlichen Religion in „Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre", hrg. v. F. C. Stäudlin, I. Bd. (Lübeck 1797).

„Man kann überzeugt sein, daß das Sittengesetz in unserm Innersten durch die praktische Vernunft offenbar wird und daß insofern eine hyperphysische Kraft in uns ist, die uns über jedes bloße Naturwesen weit erhebt, und doch von der andern Seite glauben, daß auch außer uns eine übernatürliche Offenbarung desselben Gesetzes einmal stattgefunden habe, um die Menschen früher mit dem Inhalt dieses Gesetzes bekannt zu machen". Dieses Zitat ist insofern besonders interessant, als es durch die Anwendung der identischen Worte hyperphysisch und übernatürlich in völlig verschiedener Bedeutung das Problem und seine Schwierigkeit aufs hellste beleuchtet. Das Moralische ist hyperphysisch und erhebt den Menschen über alle Naturwesen; der Mensch als Träger des Moralischen steht über der Natur, ist übernatürlich, darüber hinaus aber geht noch die übernatürliche Offenbarung; ihr gegenüber ist Natur und Moral eine Einheit, die Sphäre des Natürlichen, die sie unter sich läßt. Der Mensch als moralisches Wesen ist also zugleich natürlich und übernatürlich, er gehört zur Natur und steht über ihr.

Dieses Doppelverhältnis von sinnlicher und geistiger Natur des Menschen kommt scharf zum Ausdruck im Freiheitsbegriff. Freiheit ist nach supranaturalistischem Denken im eminenten Sinne zugleich natürlich und jenseits der Natur. Süskind Mag. IV, S. 45 sagt, es gebe natürlich-übersinnliche Ursachen, die aus dem Ding an sich stammen, das der Natur zu Grunde liegt; z. B. die Freiheit; und außernatürlich-übersinnliche. Die Freiheit ist eine natürliche Ursache und zugleich eine solche, die nicht aus der Natur stammt, sondern aus dem, was der Natur zu Grunde liegt. Im übrigen ist der alte Indeterminismus mißtrauisch gegen Kants und Schellings Lehre von der transzendentalen Freiheit. Süskind Mag. XVII S. 141, greift den schlechthin übernatürlichen Charakter jenes intelligiblen Uraktes an,

demzufolge kein Mensch wüßte, ob er zur Güte prädeterminiert sei oder nicht, ob er sittlich an sich arbeiten solle oder nicht. Gehört die Freiheit nicht zum natürlichen Wesen des Menschen, ist sie ein einmaliger supranaturaler Akt, so wird sie zur Unfreiheit im Sinne des Indeterminismus. Darum auch Bretschneider S. 194 definiert [1]): die Vernunft, inwiefern sie das Handeln absolut bestimmt, ist Freiheit. Sie gehört zur vernünftigen Natur des Menschen und ist doch so übervernünftig und göttlich wie die Vernunft selbst (s. o.) Flatt in seinen Briefen über den moralischen Erkenntnisgrund usw. S. 84 schreibt: „Es geschieht nach Kants System in den Noumena nichts" und zieht dann die widerlegende Folgerung, daß unter diesen Umständen bei vernünftigen Wesen kein Fortschritt stattfinden könnte, da sie als moralfähige Wesen Noumena sind, auch widerlege Kants Lehre weder den Deterministen noch den Indeterministen. Die Freiheit ist, wie es der Indeterminismus behauptet, eine Eigenschaft der menschlichen Seele, gehört zu ihrem natürlichen Wesen. Sofort aber folgt die andere Betrachtung: S. 100: daß die Freiheit im Sinne des Indeterministen etwas Unbegreifliches ist, muß zugegeben werden, ist aber eine Not jedes Systems. Warum ist die Freiheit unbegreiflich? Weil sie nicht in das System der kategorialen Begriffe eingefügt werden kann, weil sie die Natur negiert, eben frei von ihr ist. Und doch gehört sie zur Natur des Menschen. In der Natur des Menschen ist etwas, wodurch er frei ist von der Natur. Das ergibt nun einen außerordentlich wichtigen Einblick in die geistige und dialektische Situation jener Theologen. Die formale Bestimmung des Natürlichen als Gesetzmäßigkeit oder Identität eines Gegenstandes mit sich selbst hat zur Folge,

[1]) „Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe" II. Auflage, Leipzig 1812 (künftig zitiert unter „Bretschneider").

daß auch das gesamte Geistesleben in diese Bestimmung mithineingenommen wird. Zur menschlichen Natur gehören gewisse Erkenntnisformen, moralische Bestimmtheit und eine daraus gesetzmäßig folgende Religion. Alle diese Formen und Betätigungen heben nicht die Identität des Menschen mit sich selbst auf, sind gesetzmäßige Folgen seines Wesens, „natürlich-geistige" Wesensgesetze. Der Mensch als Geisteswesen erhebt sich nicht über die Sphäre des Natürlichen im formalen Sinn, aber er gehört darum doch nicht zur Natur im materialen Sinn; er steht jenseits der Naturgesetze und hat doch seine eigenen geistigen Naturgesetze. Wir hatten gesehen, daß der Übergang vom formalen zum materialen Naturbegriff durch die Kausalität geschieht; die Anwendung der Kausalität auf das Verhältnis von Physischem und Psychischem war aber nicht unmittelbar möglich. Die Leibnitz-Wolffische Philosophie und ihre Voraussetzung war viel zu sehr auf den Gegensatz von Innen und Außen aufgebaut, als daß sie die Hineinbeziehung des Geistigen in das System der Naturkausalität zugelassen hätte. So entwickelte sich notwendig ein Auseinanderfallen des formalen und materialen Naturbegriffs: Nicht alles Natürliche gehört zur Natur. Der Geist ist natürlich, aber er steht über der Natur.

Daraus ergibt sich nun auch die Antwort auf das Problem: der Mensch und die Natur. Der Mensch steht seiner Natur nach einerseits in der Natur im materialen Sinn, andererseits über derselben als Geist; aber der Geist ist selbst natürlich, und die menschliche Natur umfaßt seine sinnliche Natur und seine geistige Natur; der Mensch ist zugleich Natur im materialen und formalen Sinne. Im Menschen treffen beide Gebiete zusammen: die Natur und das Natürlich-Übernatürliche. Das Natürliche aber ist das Übergreifende: der Mensch ist von Natur Natur und Geist.

Aus diesem Zusammentreffen ergeben sich eine Reihe neuer Probleme, die nun zu besprechen sind.

3. Natur und Geschichte.

Was im Anfang von dem Begriff der Natur gesagt war, daß man ihn unreflektiert voraussetzte, gilt noch vielmehr vom Begriff der Geschichte; die Selbstverständlichkeit und Unreflektiertheit, mit der man ihn handhabte, ist erstaunlich; in der gesammten benutzten Literatur ist mir kaum eine Definition von Geschichte entgegengetreten, die geeignet wäre, ein deutliches Licht auf diesen Begriff zu werfen. Man kann wohl sagen, es gab noch keinen wissenschaftlichen Begriff von Geschichte.

Der Kantianer Stäudlin (über den öffentlichen Gottesdienst der natürlichen Religion, S. 270—273), bringt die Äußerlichkeit des geschichtlichen Denkens offen zum Ausdruck, wenn er die Offenbarungsgeschichte eine „Reihe von Tatsachen" nennt, die durch Gottes besondere Vorsehung zustande gekommen sind, und „in welche die Lehren der allgemeinen Moral und Religion eingeflochten und durch Beispiele anschaulich gemacht sind." Man braucht diese Sätze nicht zu pressen, um zu sehen, wie äußerlich das Verhältnis von Inhalt der Geschichte (Lehren der allgemeinen Moral und Religion) und Form der Geschichte (Eine Reihe von Tatsachen als Beispielsammlung für das Allgemeine) gedacht ist.

Diese Äußerlichkeit und Zufälligkeit in der Verhältnisbestimmung von Geist und Geschichte bleibt auch da in Wirksamkeit, wo der Geschichte die Aufgabe zuerteilt wird, fortschreitende Enthüllung der Vernunftwahrheiten zu sein. Auch der Fortschritts- und Entwickelungsgedanke vermag nicht ein wirklich geschichtliches Denken zu erzeugen, da er individualistisch bleibt. Im 14. Stück des Mag. (1808) findet sich ein

Aufsatz von C. F. Trauz über das Positive in der Religion und seine Unentbehrlichkeit für den Menschen. Er unterscheidet dabei drei Stufen des religiösen Fortschritts: Autoritätsglaube, suchende Vernunft, reife Vernunft. Für alle drei Stufen ist der historische Glaube nötig. S. 5 definiert er: „In Rücksicht auf diese Tatsachen, als Erfahrungs- oder Geschichtsgegenstände heißt die positive Religion auch historische Religion". S. 7: „da positive Religion auf Erfahrung sich gründet, so ist sie ihrer Natur nach erzählend, anschaulich darstellend, ihre natürliche Gestalt also Geschichte, Bild und Parabel." Hier ist Geschichte offenbar nichts anderes als eine Reihe äußerer positiver Erfahrungstatsachen, im Unterschied von inneren rationalen Wahrheiten, ist Geschehnis, Vorkommnis in der Zeit. Für die rationalen Wahrheiten ist die Geschichte Bild und Parabel. So auf S. 25: „Geschichte, hauptsächlich als Vehikel moralisch-religiöser Lehren, hat einen großen Einfluß auf den Menschen. Sie ist das Bilderbuch, die Fibel und Bibel der ungebildeten Vernunft." Obgleich der Verfasser für das Individuum eine Entwicklung zugibt, liegt es ihm gänzlich fern, aus den Stufen der individuellen Entwicklung ein Schema der Geschichtsphilosophie überhaupt zu entnehmen. Die Geschichte bleibt eine Reihe von Tatsachen mit der Bedeutung einer Beispielsammlung der reinen Vernunft. — Der Herausgeber von Storr schreibt S. 182: „Es ist nicht nur jetzt, sondern in alle Ewigkeit meine höchste Bestimmung, der höchste Zweck meines Daseins, und meine höchste Würde, moralisch gut zu sein, und in der Moralität immer weitere Fortschritte zu machen." Der Inhalt der Individualgeschichte ist demnach die moralische Vervollkommnung. Um dieses Zieles willen ist z. B. die Idee eines Reiches Gottes als Ziel der Geschichte zu bejahen, aber nur als Idee, „indem nämlich die konkrete Vorstellung von einer

Gesellschaft moralisch-vollkommener Wesen eine unserer Sinnlichkeit zugänglichere Vorstellung ist, als die reine abstrakte Vorstellung von Moralität". Nicht von einer objektiven Geschichtsphilosophie ist hier die Rede, sondern von einer Idee, die psychologisch wirksam ist, um das Ziel der individuellen Entwickelung zu befördern: Realität hat allein die moralische Geschichte des Individuums.

Der Inhalt der Gesamtgeschichte dagegen wird lediglich ins Theoretische gelegt: die Erkenntnis, insonderheit die religiöse, wird verbessert: „wir sind im beständigen Zustande des Werdens, des höheren Fortschreitens, und darum imstande, besonders in religiöser Erkenntnis mit der Zeit heller zu sehen und tiefer zu forschen". [1]) Der Glaube an Gott ist nämlich nicht auf einmal ganz vollendet da; er geht mit der Entwickelung und dem Gebrauche des Erkenntnisvermögens und der Vernunft durch verschiedene Stufen hindurch (Mag. V. Tübingen 1799), aber, und darauf kommt es hier allein an, diese ganze Entwicklung ist, an und für sich betrachtet, unwesentlich. Sie berührt die Sache selbst, die Wahrheit in keiner Weise. Die vollkommene Wahrheit ist in der Vernunftreligion an und für sich. Die Geschichte ist die Sphäre ihrer unvollkommenen Erkenntnis (vgl. besonders Beiträge II. C. W. Flügge, Versuche über das Studium der Religionsgeschichte).

Das Verhältnis von objektiver Wahrheit und subjektiv unvollkommener Erkenntnis wird durch den Gegensatz der Begriffe, Inhalt und Form, wesentlich und unwesentlich, charakterisiert: „die Wahrheit selbst bleibt ewig nur ein und dieselbe, allein die Form wechselt in ihrer Erscheinung". (Planck S. 21.) Derselbe S. 17: „Was von Gott kommt,

[1]) Über Offenbarung und Inspiration mit Beziehung auf Schleiermachers neue Ansichten über Inspiration, von D. Heinrich Planck, Göttingen 1817, S. 23, (künftig zitiert unter Planck).

ist gleich vollkommen . . . . aber die Gestalt, in der es erscheint, die früheren Standpunkte im Bewußtsein, woran es sich knüpft, sind nicht von gleicher Beschaffenheit". Der abstrakte Dualismus von Gehalt und Form entspricht dem Verhältnis von Geist und Geschichte. — C. C. Flatt: Ideen über die Perfektibilität einer göttlichen Offenbarung S. 207: „eine göttliche Offenbarung muß in Rücksicht auf die Form perfektibel sein, darum gehört zur Vervollkommnung einer geoffenbarten Religion, das Wesentliche vom Außerwesentlichen zu unterscheiden. (S. 216). Was sich entwickelt, ist niemals die objektive Wahrheit, sondern allein die subjektive Auffassung derselben.

Mit Entrüstung weist Süskind den Schellingschen Geschichtsrealismus von sich (Prüfung der Schellingschen Lehre von Gott, Weltschöpfung, Freiheit, moralischem Guten und Bösen von Professor Süskind, Mag. XVII. Ebenso vermischte Aufsätze von M. Karl Friedrich Süskind, Stuttgart 1831). In der zweiten Schrift heißt es S. 266: „Der in der Zeit und im Laufe der Welt sich sukzessiv entwickelnde Gott, — welches Skandal ist er für den denkenden und religiösen Menschen?" Dem religionsgeschichtlichem Realismus gegenüber fragt er, wie denn ein Monotheismus noch wahr sein könne, der in einer realen entwicklungsgeschichtlichen Linie mit dem Götter- und Dämonenglauben stände. (Mag. XVII, S. 17). Der Gedanke eines geschichtlichen Eingehens Gottes in den allgemeinen Weltprozeß ist für supranaturalistisches Denken a priori unfaßbar.

Für das Problem Naturbegriff und Geschichtsbegriff ergibt sich aus dem Gesagten, daß die Geschichte teils einbezogen wurde in die Naturkategorien teils darüber hinausgehoben wurde. Insofern die Geschichte als eine Reihe von Tatsachen aufgefaßt wird, als Erfahrungsgegenstand neben andern,

ist sie nichts anderes als Naturgeschehen, von der Kategorie des Zeitlichen aus angeschaut. Es gibt z. B eine „natürliche Geschichte des Propheten von Nazaret", d. h. eine Geschichte, die aus der Natur des subjektiven Geistes, aus Naturgeschehen und Psychologie ausreichend erklärt ist, Ereignisse, die mit Hilfe einer durchgängigen Kausalität in das materiale Naturgeschehen einreihbar sind. Geschichte ist ihrem Begriff nach Geschehnis und nicht mehr. Andererseits aber liegt in jedem geschichtlichen Ereignis etwas, was mehr ist, als wahrnehmbare Tatsächlichkeit. Der Geist hat in der Geschichte seinen Ort, und insofern steht das Geschichtsgeschehen über der materialen Natur, wie der Geist selbst. Und es kommt nunmehr auf die Frage an, gehört die Geschichte zur Natur des Geistes und in welchem Sinne? Das aber führt zu zwei weiteren grundlegenden Betrachtungen.

4. Die Unvollkommenheit des Natürlichen.

Die Antwort auf die zuletzt gestellte Frage hat von der Erwägung auszugehen, daß der Entwickelungsbegriff ausschließlich auf den subjektiven Geist angewandt wird. Was eine Geschichte hat, ist nicht die Wahrheit, sondern die Erkenntnis der Wahrheit, die Erkenntnis Gottes. Gott und Geschichte haben nichts mit einander zu tun. Ist aber die Wahrheit ungeschichtlich, so kann die Erkenntnis der Wahrheit nur da vorhanden sein, wo die Geschichte entweder ihr Ziel erreicht hat, im Zeitalter der Vernunft, oder durch einen übernatürlichen Eingriff aufgehoben worden ist, in der Offenbarung. Welchen Sinn hat dann aber die Geschichte?

Sie ist die Sphäre der Unvollkommenheit, und zwar derjenigen Unvollkommenheit, die naturgemäß aus dem Wesen der Endlichkeit folgt, sie gehört zur Sphäre des metaphysischen Mangels. Daß Unvollkommenheit, Übel

und Leiden zur Natur der Endlichkeit gehört, darüber besteht für ein an Leibnitz erzogenes Denken kein Zweifel. Flatt Vermischte Versuche S. 130: „Nimmt man an, was wohl kein vernünftiger Philosoph annehmen wird, daß Krankheiten, daß Tod überhaupt mit dem Begriff des vollkommensten Schöpfers ganz unverträgliche Unvollkommenheiten der Körperwelt seien, so muß man entweder den unwidersprechlichsten Erfahrungen widersprechen . . . oder man ist genötigt, die Idee vom vollkommensten Schöpfer selbst aufzuheben". Bretschneider S. 443 hält die Idee der besten Welt im Sinn der Theodizee für eine unumgängliche Forderung der Vernunft. Ebenso Reinhard S. 172, da „eine gänzliche Freiheit von allen Übeln bei eingeschränkten Geschöpfen eine völlig unmögliche Sache ist" und S. 245: „solange aber die Vollkommenheit eines Dinges nicht unendlich ist, solange ist es notwendig gewissen Übeln unterworfen". Zu dieser Eingeschränktheit gehört auch die Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntnis und die daraus folgende geschichtliche Entwickelung. In diesem Sinne Steudel S. 75 Anm.: „beschränkte Einsicht ist zwar eine unvollkommene Einsicht, aber kein Mißkennen der Wahrheit". Die Geschichte ist also, wie alle Unvollkommenheit, gesetzmäßige Folge des Wesens der Endlichkeit und als solche etwas Natürliches. Es ist dem Geist natürlich, eine Geschichte der Unvollkommenheit zu haben, wie es der Natur natürlich ist, zu leiden und zu sterben.

Freilich ist an dieser Stelle die analoge Frage zu stellen, wie bei dem Verhältnis von Natürlichkeit und Kausalität: wie kann der Mangel an dem, was der Idee des Dinges entspricht, aus seiner Natur folgen? Darauf würde der Supranaturalist antworten, daß der Vollkommenheitsbegriff gar nicht an der Idee des Dinges, sondern an dem absolut vollkommenen Wesen, an Gott, orientiert

ist. Ist dem aber so, dann kann der Begriff der Vollkommenheit nur einen Sinn haben, wenn die Gottesidee die Idee der Dinge überhaupt ist, an der ihre Vollkommenheit zu messen ist, wenn Gott das vollkommene Ding neben den unvollkommenen ist. Das ist auch tatsächlich die Meinung: Gott ist das All der Realität, die endlichen Wesen haben nur relative Realität, ihre Unvollkommenheit ist, daß sie nicht gleich Gott sind. Insofern nun Gott als der Inbegriff aller Realität allein dem formalen Naturbegriff vollkommen gerecht wird, ist die ganze Sphäre der Endlichkeit, Natur und Geschichte, von ihm aus betrachtet, relativ unnatürlich. Von dort zu Spinoza ist nur ein Schritt.

5. Die Natur und das Unnatürliche.

Hätten die Theologen nur das Unvollkommene in der Geschichte gesehen, es wäre ihnen nicht möglich gewesen, jener Konsequenz des formalen Naturbegriffs zu widerstehen; aber sie kannten in der Geschichte neben dem Unvollkommenen, relativ Natürlichen, das schlechthin Unnatürliche, Wesenswidrige, die Sünde. Der Herausgeber von Storr sagt S. 189 Anm., daß eine an sich schuldlose Anlage der menschlichen Natur die veranlassende, nicht die wirkende, nezessitierende Ursache der Sünde, d. h. der Umkehrung der Triebfedern zum Handeln war; also eine Verkehrung der Natur, die in der Natur als Möglichkeit, aber nicht als Notwendigkeit liegt, und in ihrer Realität unnatürlich ist. S. 186 spricht er von dem göttlichen Plan, „die moralisch zerrüttete Menschheit zu ihrer moralischen Bestimmung" zurückzuführen. Von der „durch Sünde zerrütteten Menschheit" spricht auch Mag. I. S. 78 und deutet damit gleichfalls den Gedanken der Unnatürlichkeit der wirklichen Sünde an.

Die Möglichkeit des Unnatürlichen ist begründet in der Eigentümlichkeit der menschlichen Natur, zugleich zur

Natur zu gehören und übernatürlich-natürlich zu sein. Daraus folgt nämlich die Möglichkeit einer doppelten Stellung dieser beiden Momente zu einander: die sinnliche Natur kann das Bestimmende sein und die übernatürliche Natur kann dominieren. Im ersten Fall ist die Sünde vorhanden. So z. B. Reinhard S. 302ff., wo er von einem Übergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft spricht und daraus das Verfehlen unserer Bestimmung zur Seligkeit ableitet. Ist es aber unserm Wesen entsprechend, selig zu werden, so auch, gut zu sein, d. h. der Vernunft zu gehorchen. In dem Verhältnis von Natur und Geist ist es naturgemäß, daß der Geist herrscht und die Herrschaft der Natur Möglichkeit bleibt. Unnatürlich ist es, daß die Herrschaft der Natur Wirklichkeit wird. Zu dieser abstrakten Scheinlösung ist der Supranaturalismus gezwungen; erklärt er Möglichkeit und Wirklichkeit der Sünde für natürlich, so ist er dem Spinozismus und Naturalismus verfallen; erklärt er Möglichkeit und Wirklichkeit der Sünde für unnatürlich, so ist der formale Naturbegriff zerbrochen: Natürlich im absoluten Sinne ist dann nicht die mechanische Identität des Dinges mit sich selbst, sondern die ursprüngliche Identität von Natürlich und Unnatürlich, von Wesensgesetz und Widerspruch. Der Supranaturalismus hat auch diese (z. B. in Schellings Freiheitslehre ausgesprochene) Lösung abgelehnt, und war nun gezwungen, über die innerlich zwiespältige, unvollkommene und unnatürliche Sphäre des Natürlichen eine solche zu stellen, in welcher der formale Naturbegriff vollkommen verwirklicht ist: Das Übernatürliche.

II. Kapitel: Das Übernatürliche.

a. Der allgemeine Begriff des Übernatürlichen.

1. Der Sprachgebrauch.

Natürlich ist das, was aus dem Wesensgesetz eines Dinges folgt; nicht natürlich ist das, was an einem Dinge geschieht, ohne aus dem Wesensgesetz desselben zu folgen. Insofern das Übernatürliche nicht aus dem Wesen des Natürlichen folgt, wird es charakterisiert als das Außerordentliche, insofern es aus einem andern folgt, wird es charakterisiert als das Göttliche. Einige Belege mögen den Gebrauch dieser Begriffe deutlich machen.

Mag. I. S. 157: es ist „beglaubigte Tatsache, daß der Ursprung der christlichen Lehre selbst übernatürlich oder eine besondere göttliche Offenbarung sei". (Über den Geist des Christentums, eine historische Untersuchung von D. Gottlob Christian Storr.)

Steudel S. 175: „Das Christentum nämlich erklärt, eine durch höhere, dem gewöhnlichen Menschen ordentlicherweise nicht verliehene Offenbarung Gottes mitgeteilte Erkenntnis Gottes und göttlicher Dinge zu sein, welche ihren übernatürlich göttlichen Ursprung jedem der Wahrheit Zugänglichen rechtfertige".

Tittmann S. 21: „Die Natur selbst aber wird nicht als Wirkung ihrer selbst gedacht, sondern als Wirkung einer Ursache außer und über der Natur, folglich als das Produkt einer übernatürlichen Ursache". – S. 133: „wir denken also bei einer Offenbarung eine übernatürliche Wirkung Gottes, d. i. eine Wirkung in der Natur, aber nicht durch die Natur".

Dementsprechend fallen auch die Definitionen von Supranaturalismus aus.

Bretschneider S. 122: „Supranaturalismus die Denkart, nach welcher die Offenbarung als schlechthin über die Vernunft erhaben und die letztere ihr schlechthin unterworfen gedacht wird".

Tittmann S. 55: „der Supranaturalist findet keinen Grund und Boden in der Natur".

Steudel S. 32: „in Ansehung der Art der Mitteilung einer Offenbarung erwartet der Supranaturalist, daß sie als göttliche entschieden erkennbar werde".

Das letzte Zitat führt nun weiter zu dem andern Moment des Begriffes Übernatürlich, dem positiven, ins Materiale überleitenden Moment. Übernatürlich wird gleich göttlich. Schon die ersten Zitate von Steudel und Tittmann zeigten diese Identifizierung; sie ist im allgemeinen Gebrauche, so daß man fast überall, wo göttlich vorkommt, ohne weiteres übernatürlich dafür setzen kann.

Sehr klar formuliert Bretschneider S. 219: „Als Offenbarung kommt ihr (der Religion) das Prädikat göttlich in dem Sinne zu, daß damit eine von Gott auf außerordentliche Art unmittelbar bekannt gemachte und als solche beglaubigte Religion bezeichnet wird. Dieses ist der supranaturalistische Sinn von göttlich".

Süskind vermischte Aufsätze S. 463: „das praktische Interesse fordert eigentlich und zunächst Entscheidung über die Frage nach dem Ursprung der Religion . . . Weil diese Frage über die Göttlichkeit der Religion an einer andern über die Göttlichkeit der Wunder abhängt usw."

Steudel S. 51: „sodaß also der Supranaturalist ihren Inhalt deswegen als wahr annimmt, weil er ihn als einen göttlich beglaubigten anerkannt, nicht aber umgekehrt aus dem einzigen Grunde, weil der Inhalt einer Lehre sich als wahr ihm bewährte, ihr auch Göttlichkeit zuerkennt". — Göttlichkeit und Wahrheit fallen auseinander,

denn Wahrheit kann auch natürlich sein, göttlich ist übernatürlich.

2. Der Begriff.

Es ist der Begriff des Übernatürlichen, einem Begriff zu widerstehen, das ist seine dialektische Eigentümlichkeit. Es liegt zunächst ein Raumbild vor, das Bild des höher Stehenden, verbunden mit einer Dynamischen und einer Wertvorstellung: Das Stärkere und das Wertvollere; von hier aus gewinnt es nach ebenso alter wie problematischer philosophischer Tradition den Sinn des ontologisch Primären, des Wirklicheren. Aber diese Vorstellungen bedingen noch keine Definition; eine solche wäre nur möglich, wenn eine ontologische oder eine Wertreihe gegeben wäre, in die das Natürliche wie das Übernatürliche als logisch gleichwertige Begriffe eingeordnet werden könnten, Die Definitionsbasis wäre dann der die Reihe bedingende Grundbegriff und das Überordnungsverhältnis akzidentiell, wie es für den Begriff des Menschen z. B. akzidentiell ist, daß er über dem Tier steht; das macht nicht seinen Begriff aus.

Anders in unserem Falle: Das Übernatürliche ist durch nichts anderes bestimmt, als eben dadurch, Übernatürliches zu sein, die Definitionsbasis ist das Natürliche: Das Außergesetzmäßige, nicht aus der Natur folgende ist übernatürlich. Und wenn auch das Übernatürliche als das Göttliche bezeichnet wird, so ist das Definitionsverhältnis doch nicht so, daß „göttlich" die Definition von „übernatürlich", sondern umgekehrt, daß „übernatürlich" die Methode zur Bestimmung des Gottesbegriffs angibt. Auf dem Wege des supra naturam wird der Gottesbegriff gewonnen, Definitionsbasis des Supranaturalismus ist die Natur; Definitionsmedium das „Supra". Das Überordnungsverhältnis ist nicht zufällig, sondern wesentlich. Es gibt keinen übergeordneten Begriff über natürlich und

übernatürlich. Das Verhältnis ist lediglich bedingt durch das Supra und zwar so, daß erkenntnismäßig das Natürliche, ontologisch das Übernatürliche bestimmend ist.

Das ergibt nun folgende Dialektik: Das Übernatürliche verhält sich erstens negativ zum Natürlichen, und da es sonst keinen Gehalt bekommt, bleibt es in dieser reinen Negativität, es wird inhaltslos und vernichtet zugleich als das ontologisch Primäre den Inhalt des Natürlichen. Zweitens verhält es sich positiv zum Natürlichen, insofern es durch dasselbe bestimmt wird; allen Gehalt, den es empfängt, bekommt es vom Natürlichen, es wird ein anderes Natürliches und bildet zusammen mit dem ersten Natürlichen eine zusammenhängende inhaltlich bestimmte Natürlichkeit. Das Übernatürliche schwebt dazwischen, Vernichtung oder Duplikat des Natürlichen zu sein. Das Übernatürliche hat keinen Begriff, sondern eine Dialektik. Und diese Dialektik des „Supra" an der gesamten supranaturalistischen Begriffsbildung nachzuweisen, ist die Aufgabe der folgenden Ausführungen.

b. Das Übernatürliche als Voraussetzung des Natürlichen: Gott und Welt.

1. Der Gottesbegriff.

Reinhard Dogmatik S. 92 definiert: „Deus est natura necessaria, a mundo diversa, summas complexa perfectiones et ipsius mundi causa." Wenn Gott in dieser Definition Natur genannt wird, so ist das eine Konsequenz des formalen Naturbegriffs und bedeutet nichts anderes, als Wesen, unter bestimmten Gesetzen stehendes Sein. Reinhard fährt fort: „Gott ist ein notwendiges Wesen, weil sich die höchste Vollkommenheit nicht anders als unabhängig und selbstgenugsam denken läßt. Er ist von der Welt verschieden, weil wir diese Notwendigkeit an ihr nicht wahrnehmen".

Damit sind die Grundmerkmale gegeben, die in allen Definitionen Gottes wiederkehren: 1. Aseität, 2. Überweltlichkeit, 3. Vollkommenheit, 4. Weltursache.

Daß zur Beschreibung der Aseität die Formel natura necessaria angewandt wird, ist eine höchst lehrreiche Bestätigung des oben entwickelten Verhältnisses von formalem und materialem Naturbegriff: der formale, der auf Gott und Welt angewandt werden kann (natura necessaria und natura non necessaria), der materiale (Natur=Welt), der Gott und Welt scheidet. Endlich die Reaktion des übergreifenden formalen Naturbegriffs gegen diese abstrakte Trennung mittelst der Kausalität. Die natura necessaria ist Ursache der natura non necessaria. Oder die Natur, die es in Wahrheit und absolut ist, bewirkt die Natur, die es nur relativ und bedingt ist; die wahre Erfüllung des formalen Naturbegriffs ist nicht die Natur, sondern das Übernatürliche, das absolute Sein.

Bretschneider definiert S. 339: „der philosophische Begriff von Gott ist, unbestimmt ausgedrückt, die Idee des absolut vollkommenen Wesens, zu welchem die menschliche Natur gelangt, indem sie sich vom Bedingten zum Unbedingten, vom Zufälligen zum Notwendigen, von der Wirkung zur Ursache erhebt".

Flatt Fragmentarische Beiträge S. 188: „So gelangen wir . . . zu der Idee eines Wesens, das nicht blos Baumeister, sondern Schöpfer der Welt ist;" zugleich können wir uns „den, der Quelle des Daseins und aller Realität zufälliger veränderlicher Wesen ist, nicht ohne die höchste Vollkommenheit und . . . nicht ohne die höchste geistige Vollkommenheit . . . denken." Auch hier liegt, wie bisher, der Gedanke des ens realissimum et perfectissimum zugrunde, zugleich der Begriff des überweltlichen Schöpfers.

Der Vollkommenheitsgedanke ist aber differenziert in natürliche Vollkommenheit (absolute Realität) und geistige Vollkommenheit (absolute Vernunft).

Von dem zweiten spricht Tittmann S. 213: „der Theologe behauptet, daß man sich Gott als die höchste, die unendliche Vernunft denken müsse, oder sich alles andere, nur nicht Gott denken könne." Ebenso Süskind Mag. II. S. 117: was theoretisch und praktisch wider die Vernunft ist, kann nicht von Gott sein, denn es würde „dem Begriffe von Gott, sofern er die höchste Vernunft ist" und „dem Begriff von Gott als der höchsten praktischen Vernunft widersprechen."

Gott als theoretische Vernunft wird gegen Schelling Mag. XI S. 102 näher dahin charakterisiert: „es läßt sich wenigstens ein alles befassender Verstand denken, in welchem die Erkenntnis von allem, was je in einem Punkt der Zeit ein vergängliches Dasein hatte, ewig unvergänglich bliebe." — Die praktische Vollkommenheit kommt bei der Ausführung des moralischen Gottesbeweises überaus häufig zur Sprache. — Eine Kombination von Weltursache und moralischer Vollkommenheit gibt z. B. C. C. Flatt Mag. V. S. 234: „Ich kann es demnach nicht für meine Pflicht halten zur Realisierung der Naturzwecke aus allen meinen Kräften mitzuwirken, wenn diese Natur nicht aus einer sittlichen Vernunft hervorgeht, wenn sie nicht das Werk eines moralischen Welturhebers ist."

Gegen einseitige Formulierungen wird Einspruch erhoben: Tittmann S. 250: „wer daher leugnet, daß Gott die absolute (d. i. für sich bestehende) von der Welt verschiedene Ursache der Welt . . . . sei, der ist ein Atheist." Das Zitat richtet sich gegen Bestreitungen der Überweltlichkeit und Weltkausalität Gottes. — Andererseits Lang Mag. VII S. 20: „Damit wollen wir nun nicht behaupten, daß die theoretische Vernunft den Begriff von

Gott erschöpfe, denn verständige Weltursache zu sein, vollendet den Begriff von Gott nicht". — Gegen kantianisierende Vereinseitigung der moralischen Gottesidee Flatt Briefe S. 78: „der Moraltheologe hat also, wie es scheint, so wenig als der Physikotheologe Ursache, gegen die transzendentale Beweisart so spröde zu tun. Denn ohne sie zu Hilfe zu rufen (welches aber freilich nach den Grundsätzen der kantischen Vernunftkritik nicht wohl tunlich ist), kann der erstere sowenig als der letztere die Absicht, den Begriff eines allgenugsamen oder unendlichen Wesens zu realisieren, vollständig ausführen". Die von der Kantischen Moraltheologie bedrohte Absolutheit Gottes wird in diesen Worten verteidigt.

In allen gegebenen Definitionen fehlt das Merkmal der Persönlichkeit im Gottesbegriff. Es tritt niemals als primäres, sondern immer nur als sekundäres Merkmal auf, und zwar als Konsequenz des Vollkommenheitsbegriffes: das geistig vollkommene Wesen ist nicht anders zu denken als unter der Form der Persönlichkeit.

Mag. S. 209: „da wir nichts Achtungswürdiges kennen als das rein vernünftige Wollen, so müssen wir uns die Welt als hervorgebracht durch ein rein vernünftiges Wollen der allwissenden Gottheit vorstellen. . . Jenes rein vernünftige Wollen machen wir dann zum Prädikat einer Substanz, die Vernunft und Willen hat." Um einen Träger für die vollkommene Vernunft zu haben wird der göttlichen Substanz Vernünftigkeit und Wille beigelegt.

C. C. Flatt Mag. Stück V. S. 239: „Außer unserer praktischen Vernunft gibt es überall für uns nichts, das auf Achtung Anspruch machen kann. Um also jenen Grund der moralischen Welteinrichtung zum Gegenstand unserer Achtung machen zu können, ist es freilich unumgänglich

notwendig, ihn als ein Subjekt mit dem Prädikat einer rein vernünftigen Wirksamkeit zu denken."

Im Übrigen interessiert die Anwendung des Persönlichkeitsbegriffs auf Gott nicht wesentlich; in den beiden Fundamentalgedanken, daß er Träger der vollkommenen Vernunft und zugleich überweltlich ist, erschöpft sich das Interesse an dem persönlichen Moment des Gottesbegriffs. Das ist natürlich in der gesamten Zeitstimmung begründet, die mehr Interesse an der Vernunft als an der Person hatte.

Zum Schluß eine Definition von Süskind Mag. XVII S. 25: „allerdings ist es ganz unbegreiflich und zu erklären unmöglich, wie ein solches actu vollkommenstes, intelligentes, persönliches, notwendig a se existirendes Wesen, dergleichen der Gott des gewöhnlichen Theismus ist, da ist."

Ehe wir zu einer kritischen Würdigung der Gesamtkonstruktion des Gottesbegriffs übergehen, ist eine gesonderte Besprechung der einzelnen Merkmale notwendig.

2. Gott als Weltursache.

Das Interesse des Supranaturalismus an der Lehre von der Schöpfung ist darin begründet, daß sich hier eine Kausalität Gottes findet, die in Analogie zur Kausalität des Wunders steht: das Wunder der Schöpfung, das vom Rationalismus anerkannt ist, wird zum Beweis für die Möglichkeit des Wunders überhaupt.

Den supranaturalen Charakter der Schöpfung hat namentlich Tittmann stark betont S. 21: „die Natur selbst aber wird nicht als Wirkung ihrer selbst gedacht, sondern als Wirkung einer Ursache außer und über der Natur, folglich als das Produkt einer übernatürlichen Ursache." S. 44: „wir denken uns also unter einer Offenbarung keine andere Art von Wirkung, als wenn wir die Natur selbst als Wirkung Gottes denken" und S. 39: „jedes

Wirken Gottes ist schlechthin ebenso unbegreiflich wie sein Wesen selbst", eben übernatürlich; und ohne dieses Moment kann die Natur überhaupt nicht religiös wirken. S. 198: „Überall muß die Vorstellung von einer übernatürlichen Ursache und Wirkung hervortreten, wenn die Natur religiöse Ideen erwecken soll"; d. h. der Rationalismus muß auch supranatural denken. Auch die übrigen supranaturalistischen Theologen, vermittelnde und konsequente, verwenden die Gedanken, so z. B. der Herausgeber von Storr S. 206: „Es ist gleich, ob die Vernunft bei der Schöpfung oder die Offenbarung Kausalität bei der Mitwirkung zur Besserung behauptet."

Die Art und Weise, wie man sich die übernatürliche Kausalität bei der Schöpfung, wenn auch nicht erklärt, so doch anschaulich macht, erhellt aus Worten wie die folgenden, Mag. XII S. 87: es ist denkbar, „daß eine Intelligenz einen in ihr vorhandenen, der Produktion vorhergehenden Begriff in ein außer ihr vorhandenes Objekt selbst übergehen, dieses von jenem ganz durchdrungen werden lasse, aus einer an sich bewußtlosen Materie organisierte, durch und durch innerlich zweckmäßige Produktion schaffe." — Der Schöpfungsgedanke zerfällt demnach in zwei Momente: Schöpfung der Materie und Schöpfung der Form.

Flatt in seinen Fragmenten S. 186/187 führt aus, daß die Veränderlichkeit der Dinge ein unveränderliches Wesen voraussetzt, durch das ihre Veränderung bewirkt werde; da aber ein Bewirktes überhaupt nicht gedacht werden kann ohne eine bestimmte Form so ist es auch der Materie nach abhängig von dem Wirkenden.

Reinhardt Dogmatik S. 166 unterscheidet: „creationem primam, seu eam, qua factum est, ut substantiae simplices . . . . . esse inciperent" und

„creationem secundam, seu eam, qua deus res simplices a se productas sapienter copulavit."

Das Supranaturale des Schöpfungsgedanken wird durch diese doppelte Schöpfung höchst anschaulich. Zunächst wird klar, daß Existenz nicht zur Natur der geschaffenen Substanzen gehört; das erste Übernatürliche ist die Existenz der Dinge selbst; nur bei Gott fallen Sein und Natur zusammen, er ist notwendig; bei den Dingen fallen sie auseinander, und darum ist ihr Ursprung übernatürlich. Zweitens wird klar, daß auch die Form der Natur, der Naturzusammenhang, ihre Organisation, nicht zu ihrer Natur gehört. Das Äußerliche „copulavit" Reinhards zeigt nachdrücklich, daß es für jede geschaffene Substanz nicht nur übernatürlich ist, zu existieren, sondern auch, zur Natur zu gehören, eingefügt zu sein in das System der Dinge. Hier bestätigt sich die oben gemachte Beobachtung, daß der Übergang vom formalen zum materialen Naturbegriff durchaus nicht natürlich ist, vielmehr übernatürlich. — Drittens wird durch die Lehre von der doppelten Schöpfung so energisch wie möglich das äußerliche Verhältnis von Gott und Natur betont; Gott steht der Materie gegenüber, wie der Erbauer einer Maschine dem Rohstoff: ein natürliches innerlich notwendiges Verhältnis ist nicht vorhanden: es gibt keine natürliche Notwendigkeit des Daseins oder des Soseins der Welt; denn die göttliche Natur steht schlechterdings über der Natur.

Diese Seite des Schöpfungsgedankens wird ausdrücklich verteidigt. Die Kategorie der Kausalität, durch die es scheinbar möglich ist, ein rein übernatürliches Verhältnis von Gott und Welt zu denken, muß aufrecht erhalten werden gegen Schellings Identitätssystem. — Mag. XI S. 174 wird gefragt: „weiß ich mehr, wenn ich annehme, daß alle Dinge in Gott, als wenn ich annehme,

daß sie durch Gott seien?" Der Tadel Schellings gegen die kausale Denkweise, daß die Kausalität der Ausdruck unendlichen Nichtwissens sei, wird mit dem Hinweis zurückgegeben, daß es ja grade der Sinn des kausalen Schöpfungsgedankens sei, zu der Reihe des Bedingten ein Unbedingtes anzunehmen. (S. 186). — Der Gegensatz beider Denkweisen ist darin begründet, daß Schelling den formalen Naturbegriff konsequent durchgeführt hat und darum die natura naturans von nichts anderem Ursache ist als von sich selbst in Form der natura naturata und darum niemals Kausalität in kategorialem Sinne sein, über sich selbst hinausgehen, übernatürliche Wirkungen haben kann.

C. C. Flatt Mag. XI S. 210 erwägt die Möglichkeit eines unmittelbaren Verhältnisses aller Dinge zu dem Realgrund der Welt, aber, entgegnet er sich selbst, „so würde dadurch die Kausalität und Wechselwirkung der Kräfte in der Sinnenwelt aufgehoben, es gäbe keine Kette von Gründen und Folgen in der Welt der Erscheinungen, alles Ableiten und Erklären einer Erscheinung aus der andern wäre eitles Beginnen der Vernunft; jener Urgrund muß also außerhalb der Erscheinungswelt liegen."

Der kausale Schöpfungsgedanke, namentlich in seiner supranaturalistisch zugespitzten Ablehnung jedes unmittelbaren Verhältnisses von Gott zur Welt, bringt die negativ-dialektische Seite des „Supra" zu kräftigem Ausdruck: Das Übernatürliche wird vor jeder Erfüllung mit Welt-Inhalten bewahrt. Der Kausalitätsgedanke wird so gefaßt, daß dadurch keine wirkliche Bestimmung des Übernatürlichen zu Stande kommt. Das Welt-Producieren hat keine Wurzel im göttlichen Wesen; es ist eine Zufälligkeit für den Schöpfer; und das Produkt hat keine ontologische Beziehung zu ihm, es läßt keine Wesensbestimmung Gottes zu, nur die für ihn unwesentliche Bestimmung, Ursache zu sein. Umgekehrt wird die Welt ihres ontologischen Sinnes

beraubt, die zufällig producierten Substanzen sind, absolut betrachtet, genau so wesenlos, wie ihre äußerliche Verbindung zum Weltsystem. Je schärfer die Trennung von Gott und Welt in dem supranaturalen Kausalitätsgedanken gefaßt wird, desto inhaltsloser der Gottesbegriff, desto wesenloser die Welt.

Aber gleichzeitig wirkt die positive Seite des „Supra" in umgekehrter Richtung. Gott wird durch den Kausalgedanken in ein kategoriales Verhältnis einbezogen, dessen anderes Glied die Welt ist. Gott wird Moment des durch Kausalität konstituierten Systems der materialen Natur, Gott wird Demiurg. Nimmt man aber, wie es supranaturalistisches Denken immer wieder versuchen muß, dem Kausalitätsgedanken seine konstitutiven Merkmale, wie Aufeinanderfolge in der Zeit nach einer Regel in einem bestimmten System, betrachtet man, wie es die angeführten Theologen tun, die Schöpfung als überzeitlich und zeitsetzend, zufällig und einmalig, Setzung eines neuen Systems, so bleibt nichts übrig, als der logische Primat des Gottesgedankens über den Weltgedanken ohne nähere Bestimmung. In diesem Cirkel dreht sich der supranaturalistische Schöpfungsgedanke.

3. Die Überweltlichkeit Gottes.

Die andere Eigenschaft Gottes, die in Bezug auf die Welt Bedeutung gewinnt, ist seine Überweltlichkeit. In vielerlei Wendungen wird die Verschiedenheit Gottes von der Welt betont und verteidigt:

Mag. XII S. 161: „Eine feste moralische Weltordnung können wir uns, nach Gesetzen unserer Vernunft, zufolge des Prinzips der Zweckmäßigkeit, nicht als möglich denken, ohne einen intelligenten, von ihr verschiedenen, für sich subsistierenden moralischen Weltordner."

Mag. XI. S. 207: „Allerdings denken wir uns die Gottheit nur insofern als etwas, insofern etwas von ihr Verschiedenes da ist, und die Beziehung auf dieses von ihr verschiedene Etwas (die Welt), das nicht sie selbst ist."

Mag. V. 8: „Ein solches unabhängig von unserm Vorstellen vorhandenes für sich selbst bestehendes Wesen leugnet er (Fichte) ganz und gar, und ein solches Wesen denkt doch alle Welt, wenn man von Gott spricht."

Gegen das idealistische Identitätsprinzip richten sich folgende Sätze:

Süskind, Vermischte Aufsätze, S. 260: „Belehrung setzt einen Belehrenden und einen Belehrten, als zwei von einander reell verschiedene voraus, von welchen der eine gibt, der andere empfängt. Solche reell verschiedene sind aber im Idealismus Gott und der Mensch nicht."

S. 247: „Das moralisch Böse wird in das höchste Wesen und in die Gottheit selbst gesetzt." S. 250: „Gott ist ein gemischt gutes und böses Wesen, also die Weltregierung nicht absolut moralisch." S. 262: „Im Idealismus ist wahres und falsches Denken gleicherweise Aktion Gottes."

Mag. XII. S. 148: „Im Absoluten erlischt alle Differenz; in der absoluten Vernunft kann nichts unvernünftig, nichts böse sein."

Das Supranaturale ist das an sich Vollkommene, und jeder Gedanke, es an der Sphäre des Unvollkommenen teilnehmen zu lassen, wird mit Energie abgewiesen. „Gott wird; wie kann man Zutrauen zu ihm haben?" fragt Süskind (Vermischte Aufsätze S. 251); und S. 266: „der in der Zeit und im Laufe der Welt sich sukzessive entwickelnde Gott — welches Skandal ist er für den denkenden und religiösen Menschen?"

Ein Verständnis für die dialektischen und religiösen Probleme, die zu der idealistischen Position führten, war

nicht vorhanden. Freilich konnte man sich der Geistes-Kraft der idealistischen Gedankenwelt nicht ganz verschließen. Tzschirner gibt in seinen „Briefen" ein interessantes Zeugnis dafür; er beschreibt den ersten Eindruck, den Schellings Naturphilosophie auf ihn gemacht hat, und zwar in einer Weise, die alle Mängel der eigenen Position, und den einen Grundmangel, die äußerlichen Dualitäten der Reflexion, deutlich verrät: die Einheit des Kosmos, die Lebendigkeit der Natur, die Verschmelzung von Vernunft und Phantasie in der intellektuellen Anschauung, die Überwindung des Kantischen Dualismus zwischen Glauben und Wissen, Vernunft und Neigung, Seele und Leib, Wiederherstellung der von Fichte geraubten Welt, Würdigung des Positiven . . . (S. 55 ff). Aber der Zauber verschwand, als er merkte, daß mit der gewöhnlichen Reflexion, mit dem bloßen Objektivieren der Dinge diese Resultate nicht zu erreichen sind, daß eine tiefe intellektuelle Anschauung dazu gehört. (S. 159 ff.) Und so kommt er denn schließlich zu einem dem Anfang schlechterdings entgegengesetzten Resultat, S. 58: „der Gott der Naturphilosophie ist das Universum." „Das ist das Resultat der Naturphilosophie, mit welchem sie alles, was dem Leben Würde, Zweck und Bedeutung gibt, die Idee der Gottheit und der Unsterblichkeit, der Freiheit und Sittlichkeit hinwegnimmt." — Dieser Stimmungsumschlag ist charakteristisch für supranaturalistisches Empfinden. Die Würde des Lebens hängt am „Supra:" Lieber das ganze System der Dualitäten bejahen, so schwer man auch an ihm trägt, als durch den Verlust des Supranaturalen die Befreiung erkaufen.

Eine gewisse naive Unberührtheit von den dialektischen Problemen, die der reinen Überweltlichkeit Gottes entgegenstehen, zeigen Reinhards Definitionen S. 103: „die Einheit Gottes, illud attributum, quo negatur, plures

esse substantias infinitas.“ Die dialektische Frage, ob nicht die substantiae finitae außer und neben der substantia infinita, diese selbst zu einer finita machen, kommt nicht zum Bewußtsein. S. 167: „Unveränderlichkeit, d. h. illud attributum, quo omnis determinationum in deo excluditur successio.“ Die Frage, was es heißt: Gott ist lebendig, wird nicht gestellt. Dem Vorwurf der abstrakten Leerheit des Gottesbegriffs, der deshalb erhoben wird, sucht man zu erwidern, wie Süskind Mag. XVII. S. 23: „der Theismus leugnet damit nicht und ist nicht genötigt zu leugnen, daß dennoch in Gott eine Unterscheidung stattfinde, daß z. B. Gottes Macht und Stärke etwas anderes sei als seine Güte.“ Etwas anderes soll es sein und doch soll kein realer Unterschied stattfinden. Der spekulativen Forderung, um des Selbstbewußtseins Gottes willen einen realen Unterschied in ihm zu setzen und dadurch die Welt in reale Beziehung zu ihm zu bringen, stellt Süskind S. 53 die Frage entgegen: „warum könnte denn nicht auch ein rein unendliches Wesen, in welchem lauter Positives oder Bejahendes wäre, sich seiner selbst als eines identischen, nicht wechselnden, von allem wechselnden Nicht-Ich unterschiedenen, bei allem Wechsel des Nicht-Ich beharrlichen Ichs bewußt sein?“ Daß es eine ursprüngliche Differenz voraussetzt, sich als eines Ichs bewußt zu sein, insofern ja im Bewußtsein die Differenz von Sein und Wissen gesetzt ist, das übersieht der Reflexionstheologe, der in seiner Reflexion nie über das Bewußtsein hinausgekommen ist.

Es ergibt sich demnach für die Abwehr des idealistischen Gottes-Begriffes durch den Supranaturalismus die Tatsache, daß der religiöse Wille und die dialektische Kraft umgekehrt proportional sind. Der Wille, der hinter dem Supra steht, ist die echt religiöse Negierung der vernunftentfremdeten Welt; die Kraft oder vielmehr die Ohnmacht des Supra ist es, daß es in dieser Negierung

entweder sich selbst aufhebt oder ein Duplikat dessen schafft, das es negieren will: das Gott-Weltverhältnis des Supranaturalismus macht, konsequent durchgedacht, Gott entweder zu einem Weltwesen neben der Welt oder zu der die Welt vernichtenden unendlichen Substanz.

Bestätigt und erläutert wird dieses Urteil noch durch die positiven Bestimmungen, die dem Gott-Welt-Verhältnis zuteil werden.

Reinhard S. 121 definiert Allgegenwart: Illud attributum Dei, quo ubique et semper immediate efficax esse potest" und fügt dann hinzu: „die Gegenwart Gottes ist nur einseitig, die Geschöpfe können nicht auf ihn zurückwirken" (dies gegen die pantheistische Teilnahme Gottes am Weltgeschehen). Das „potest" setzt eine echt supranaturalistische Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Es ist keineswegs gesagt, daß Gott immer unmittelbar wirke; aber er kann es; er hat diejenige Entfernung von den Dingen, die es ihm ermöglicht, die Dinge selbst wirken zu lassen, und wenn er will, auch unmittelbar einzugreifen. Im übrigen war man sich über das Verhältnis von mittelbarem und unmittelbarem Wirken nicht klar. Fest steht, daß das Wunder (s. u.) immer unmittelbares Wirken ist. Aber es bleibt fraglich, ob alles unmittelbare Wirken Wunder ist. Tittmann z. B. bestreitet es, wenn er sagt S. 274: „Meint man aber wirklich, daß in Gott die Ursache liege, warum die Welt mit ihren Gesetzen fortdauere, so muß man ein fortwährendes Wirken Gottes annehmen, mithin ein unmittelbares Wirken." S. 74: „Denn was mag man wohl unter Gottes Vorsehung und Regierung denken, wenn man überzeugt ist, daß Gott nicht auf die unveränderlichen Gesetze der Natur wirke?" Die Vorstellung ist die, daß Gott die Naturgesetze leitet und seinen Zielen entsprechend

durch unmittelbares Wirken dirigiert. Daß diese Vorstellung klar sei, wird man nicht behaupten wollen. Darum entscheidet Reinhard und mit ihm die meisten andern in entgegengesetztem Sinne, S. 222: „So scheint die Meinung derer, welche annehmen, daß Gott, ohne unmittelbare Eingriffe zu tun, bloß durch seinen von Ewigkeit her schon gemachten Plan alles regiere, vorgezogen werden zu müssen." „Man kann dabei unentschieden lassen, ob Gott nicht zuweilen bei außerordentlichen Gelegenheiten unmittelbar etwas bewirke." Dann sehr charakteristisch S. 233: „Der Segen Gottes ist also keine unmittelbare Tätigkeit Gottes, sondern eine Wirkung des von ihm einmal gemachten Zusammenhanges der Dinge." Es ist bei dieser Sachlage verständlich, wenn der Verfasser der Briefe über Rationalismus aus dem Satze, daß Gott durch Mittelursachen wirke, den ganzen Rationalismus ableiten will (S. 45).

An keinem Punkt zeigt sich die Dialektik des Supra schärfer als an diesem. Gott ist verschieden von der Welt, dieser einfache Satz enthält die ganze Problematik des Supranaturalismus. Denn da die Verschiedenheit weder räumlich, noch zeitlich, noch quantitativ gemeint sein kann, so muß sie qualitativ gemeint sein: Gott ist seinem Wesen nach etwas anderes als die Welt; er ist eine andere Qualität; er ist die unendliche Substanz, während in der Welt nur endliche Substanzen sind. Aber ist endlich und unendlich ein qualitativer Unterschied? ist es logisch berechtigt, die Negation einer Qualität als eine Qualität anzusehen? Offenbar nicht. Auch eine qualitative Ver-Verschiedenheit ist also nicht zu halten, auch Qualität ist eine Kategorie und würde Gott in das Weltsystem hineinziehen. Der Unterschied ist also nichts als Unterschied, ist reine abstrakte Negativität, Negierung aller Weltqualitäten.

Infolgedessen ist das Supra natürlich auch Verneinung aller Teilnahme Gottes am Weltgeschehen. Das System als ganzes ist durch göttliche Kausalität bedingt — auch dies schon, wie gezeigt, unter Inkonsequenzen — aber eine Wirkung auf das Einzelne, eine Teilnahme am Werden des Einzelnen ist abzulehnen. Zwischen Gott und das Einzelne tritt das System, wirksam in seinen Gesetzen, selbständig — abgesehen vom Ursprung — Gott gegenüber, ein zweiter Gott, durch den der erste in den Hintergrund des Anfanges gerückt ist. So knechtet das Supra unter die Natur, von der es befreien sollte. Der abstrakte Supranaturalismus wirkt naturalistisch.

Andrerseits ist das Supra nicht rein genug, um Gott wirklich schlechterdings überweltlich zu machen, das allervollkommenste und allerrealste Wesen ist entweder das quantitativ höchste unter allen Wesen, steht also dialektisch neben ihnen und kann nur durch Willkür absolut über sie erhoben werden; oder es ist der Träger aller Realität und Vollkommenheit, dann ist nicht verständlich gemacht, wie es neben ihm noch Realität und Vollkommenheit geben soll. Entweder das Supra ist kein wirkliches Supra oder es verschlingt die Natur und sich selbst. Um der letzten Konsequenz zu entgehen, ergab sich der Supranaturalismus der ersten. Reinhard sagt S. 133: „Das allervollkommenste Wesen sein, d. h. alle Realität im höchsten Grade besitzen." Gott ist unter allem Wesen das dem Grade nach vollkommenste; er hat die höchste Realität von allen. Der Inbegriff aber aller Realität und Vollkommenheit müßte sowohl über Gott wie über den andern Wesen stehen: ist das Naturgesetz der Gott unter Gott, so das Absolute der Gott über Gott. Das Supra führt einerseits zu weit, andererseits nicht weit genug über die Welt hinaus.

An diesem Punkt knüpft einerseits der absolute Idealismus, andererseits der konkrete Supranaturalismus an; der erste unter Aufhebung des Supra Gott in lebendige Einheit mit der Welt setzend, der andere unter Steigerung des Supra Gott konkret in die Welt einführend, beide in gleicher Opposition gegen den abstrakten Supranaturalis- und Rationalismus.

4. Die Vollkommenheit Gottes und das höchste Gut.

In dem Kampf für den kausalen Schöpfungsbegriff war das religiöse Motiv der Eindruck von der Negativität der Welt, in dem Kampf für die Überweltlichkeit Gottes der Wille, einen Ort zu haben, der frei ist von den Übeln der Welt, ein höchstes Gut zu haben, in dessen Verwirklichung das Weltgeschehen, sowie die Existenz des einzelnen sein Ziel findet. Diese positive Bestimmung Gottes als des höchsten Gutes fordert nun noch eine gesonderte Betrachtung.

Süskinds und Tzschirners Proteste gegen Schelling gipfeln in dem Gedanken, daß Freiheit, sittliche Vollendung und Unsterblichkeit durch die Naturphilosophie verloren gehen, und damit die notwendigen Voraussetzungen für die Teilnahme am höchsten Gut; alles was dem Leben Würde gibt, nennt es Tzschirner, und Süskind fragt (Vermischte Bemerkungen S. 254): „Wer steht uns dafür, daß wir mit unserer ideellen, vermeintlichen Persönlichkeit nicht bloße vorübergehende Gedanken oder Aktionen des absoluten Ichs sind?“ In diesem Falle wären wir ja ausgeschlossen von der Teilnahme am höchsten Gut, um dessentwillen wir genötigt sind, das Supra zu bejahen.

Reinhard definiert Dogmatik S. 133: „Das vollkommenste Wesen sein, d. h. alle möglichen Realitäten

im höchsten Grade besitzen . . . um dieser Ursache willen heißt Gott auch das Höchste Gut . . . . Notwendig muß also Gott, der sich im ununterbrochenen Besitze der höchsten Vollkommenheit befindet, auch ununterbrochen die höchste, reinste und lebhafteste Seligkeit genießen.“ Das höchste Gut vereinigt also die Momente der Vollkommenheit und der Seligkeit und zwar so, daß die Vollkommenheit das Begründende ist.

Für den Menschen ist Gott das höchste Gut, insofern er ihm teil gibt an seiner seligen Vollkommenheit. Es kann aber der Begriff des höchsten Gutes auch abgesehen von der direkten Beziehung auf Gott einfach Ausdruck für die Einheit von Vollkommenheit und Seligkeit sein, die der einzelne erreichen kann. In diesem Sinne, losgelöst von der unmittelbaren Beziehung auf Gott, wird der Begriff meistens gebraucht. An und für sich könnte dieser doppelte Sprachgebrauch unerheblich sein; doch erhält er sofort seine Bedeutung, wenn auf das Verhältnis zwischen der Art reflektiert wird, in der Gott als das höchste Gut und in der die Teilnahme der Menschen am höchsten Gut vorgestellt wird. Zwischen beiden Vorstellungsweisen vermittelt bei Reinhard der Begriff der „Benignitas dei“, „quo quanta quisque frui potest felicitate, tantam ipsi largiri vult deus“ (S. 125.) Während Gott die höchste Vollkommenheit hat und darum die höchste Seligkeit genießen kann, ist beides bei den Menschen relativ. Der Gedanke einer abgestuften Seligkeit, entsprechend einer abgestuften Vollkommenheit, steht fest. So sagt z. B. Reinhard über die späte Buße S. 534, sie könne, „auch wenn sie als ernstlich gedacht wird, keinen hohen Grad von Glückseligkeit in dem andern Leben nach sich ziehen, da sie noch keine besondere Empfänglichkeit dazu hat hervorbringen können.“ Die Empfänglichkeit ist eben bedingt durch die Vollkommenheit. Ja diese Relativität

geht bis zu folgendem Gedanken, den Reinhard S. 696 ganz unbefangen äußert, „daß die Seligkeit des Himmels unmöglich ungemischt, d. h. ein Vergnügen sein könne, das niemals durch ein unangenehmes Gefühl unterbrochen wird"; bei einem endlichen Wesen ist das nicht denkbar. In diese Relativierung wird auch die Unseligkeit hineingezogen. Die Strafen der Hölle „sind bloß ein unaufhörlich dauernder und fühlbarer Schade, der zwar die allmähliche Rückkehr und Annäherung zur Glückseligkeit nicht ausschließt, aber dessenungeachtet den, den er trifft, ewig zurücksetzt und ihn niemals den hohen Grad von Glückseligkeit erfahren läßt, den der hier gebesserte erreichen kann." (S. 706).

Nehmen wir die einzelnen Momente zusammen, so ergibt sich für das höchste Gut folgendes Bild: 1. Unsterblichkeit aller Menschen im Sinne einer unaufhörlichen Dauer. Nach Reinhardt S. 655 gehört zur Unsterblichkeit der Seele: „teils, daß sie fortfahre dazusein, und nicht vernichtet werde; teils, daß sie auch fortfahre, sich ihrer bewußt zu sein und zu wirken, ... teils endlich, daß dieses Leben nie aufhöre, sondern ewig dauere." — Das 2. Moment, das bei dem höchsten Gut in Betracht kommt, ist eine der Relativität des einzelnen Menschen entsprechende Vollkommenheit. — Das 3. Moment eine dieser Vollkommenheit genau proportionierte Seligkeit.

Ein weiteres Moment, das sich etwa aus der Gesamtentwicklung der Menschheit ergeben könnte, wird abgelehnt, teils auf Grund des individualistisch-monadologischen Denkens der Zeit überhaupt, teils im Interesse der Theodizee bezgl. der Nichtchristen. Reinhard S. 244. Die Glückseligkeit überhaupt „hat Gott nach seiner allgemeinen Liebe in gewissem Maße allen zugedacht und dazu auch die nötigen Anstalten getroffen". S. 337: „Es ist einleuchtend, daß die Anstalten desselben (Gottes) zur

Aufklärung und Verbesserung der Menschen völlig allgemein waren." Tittmann S. 83: es muß eingesehen werden, „daß die Seligkeit des einzelnen Menschen mit dem Fortschreiten des ganzen Menschengeschlechtes in gar keinem notwendigen Zusammenhang stehe. In dem unendlichen Plane Gottes, welcher die Seligkeit aller Geister umfaßt, ist keine Einförmigkeit zu denken."

Die maßgebende Definition und Begründung der Idee des höchsten Gutes gibt Flatt, Briefe usw. S. 90/91: „Es ist also der Vernunft gemäß, eine solche Einrichtung der Welt vorauszusetzen, vermöge welcher jedem einzelnen vernünftigen Wesen im Ganzen seiner Existenz ein seiner Sittlichkeit genau proportioniertes Maß von Glückseligkeit zugeteilt wird." Dies ist aber nur möglich unter Voraussetzung eines höchst vollkommenen Regierers und Urhebers der Welt und in einem anderen Leben (S. 22).

Daß das höchste Gut nur realisiert werden kann durch Gott und in einem andern Leben, daß es in einem Ausgleichsverhältnis von Güte und Seligkeit besteht, darüber ist man allgemein einig. Diskutiert wird dagegen das Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit, namentlich in Bezug auf den Motivationsprozeß und die Möglichkeit eines moralischen Gottesbeweises im Kantischen Sinne. Überall liegt das Bestreben vor, einen möglichst engen Zusammenhang herzustellen. Kant hatte das Problem dadurch so verschärft, daß er einerseits jedes materiale Motiv für die Sittlichkeit ablehnte, und sich damit auch die Möglichkeit nahm, auf ein solches einen moralischen Gottesbeweis zu gründen; andererseits hatte er diesen Beweis nicht nur selbst aufgestellt, sondern ihn sogar zum Ersatz für die Zerstörung der theoretischen Gottesbeweise gemacht. Die strengeren Kantianer unter den Theologen entscheiden sich im Sinne der ersten Möglichkeit. So sagt Stäudlin, Beiträge IV, S. 92: „die moralische Vollkommen-

heit allein hat also einen absoluten Wert. Der physische und kosmische Wert ist nicht notwendig mit ihr verknüpft.“ Noch schärfer Tieftrunk Beiträge III, S. 152: „Wer selbst auf sein Glück Verzicht tut, für den hat das Raisonnement aus dem Princip der Glückseligkeit kein Gewicht mehr. Natürlich ist das nicht so gemeint, als wäre die Seligkeit überhaupt kein Moment des Höchsten Gutes mehr, aber es ist kein notwendiges; es ist ein donum superadditum, auf das man auch verzichten kann.

Freilich konnte dieser abstrakte Heroismus der reinen Moralität nicht allgemein werden, und so wurden denn verschiedene Formen des Ausgleichs gesucht, bei denen aber immer die moralische Vollkommenheit das Begründende ist.

Storr Bemerkungen S. 34: „da der Mensch unvermeidlich genötigt ist, zu allem seinem Tun und Lassen im ganzen genommen einen Endzweck zu denken, und eigene Glückseligkeit der subjektive Endzweck vernünftiger Weltwesen oder die notwendige Materie ihres Wollens ist, so kann dieser notwendige Endzweck nicht zweifelhaft gemacht oder geleugnet werden, ohne die Achtung gegen das moralische Gesetz selbst zu schwächen oder gar aufzuheben.“

Der Herausgeber faßt diese Gedanken S. 129 zusammen: „dem Verlanger nach einer dem Grade unserer Moralität angemessenen Glückseligkeit können wir um des Moralgesetzes selbst willen nicht entsagen, weil es durch das Moralgesetz entstanden ist.“

C. C. Flatt, Mag. V. S. 188: „die Veranlassung zu manchen Mißverständnissen gab der Umstand, daß man daran gewöhnt war, sich die Begriffe von Sittlichkeit und Glückseligkeit abgesondert zu denken und sich eben damit ihre Vereinigung in der Idee einer Proportion zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit zu erschweren.“ „Glück-

seligkeit des unmoralischen Menschen ist doch etwas ganz Verschiedenes von der Glückseligkeit des moralisch Gesinnten." Der letztere kann nichts wissen und wollen, als was seine Vernunft wollen und wissen muß . . . daß das Gute gelingt."

Es handelt sich nun um die Frage, in welchem Sinne das Supra für das Höchste Gut gilt und welche dialektischen Konsequenzen die Anwendung des Supra auf das Höchste Gut hat. Wir hatten gesehen, daß durch den Gedanken der Weltkausalität und Überweltlichkeit Gott einerseits in schlechterdings negative Stellung zur Welt gebracht wurde, andrerseits selbst in die Sphäre des Weltlichen mit hineingezogen wurde. Es kann kein Zweifel bestehen, daß diese doppelte Konsequenz auch an dieser Stelle zu beobachten ist. Wir kommen damit auf das Verhältnis zwischen dem Höchsten Gut als Prädikat Gottes und als selbständigem Begriff zurück. Wäre das Höchste Gut nur Prädikat Gottes, so würde der Besitz des Höchsten Gutes nur uneigentlich vom Menschen ausgesagt werden können; denn Gott besitzen, führt in seinen letzten Konsequenzen auf den mystischen Gedanken des „adhaerere deo", die mystische Identität mit Gott. Diese Konsequenz aber liegt supranaturalistischem Denken fern. Und so kommt es, daß Gott lediglich als Träger des höchsten Gutes, als Vollstrecker der moralischen Weltordnung aufgefaßt wird. Dialektisch aber steht er unter dem Höchsten Gut, wenn auch als der einzig Vollkommene und darum vollkommen Selige. Er nimmt teil an ihm, wenn auch nicht in relativer Weise, wie die endlichen Wesen, sondern total, aber er ist einer neben andern, die an dem Höchsten Gut teil haben. Wird nun daran gedacht, daß jeder Mensch vermöge seiner bloßen Natur, an dem Höchsten Gut notwendigerweise teilnimmt, so ist Gott offenbar nicht schlechthin supranatural, insofern er der vollkommenste und seligste Geist ist.

Das gleiche Resultat ergibt sich nun, wenn der Begriff des Höchsten Gutes in sachlicher Bedeutung betrachtet wird. Das Höchste Gut im Sinne des Supranaturalismus ist wie Gott, der es verbürgt, teils der Natur zu nahe, teils ihr zu ferne. Das erste geht aus der Behauptung hervor, daß jeder Mensch naturgemäß und notwendigerweise mit einer seiner Moralität proportionierten Seligkeit bedacht wird. Daß dies schließlich nur in einem überweltlichen Zustande möglich ist, macht keinen prinzipiellen Unterschied aus; denn diese Behauptung gründet sich lediglich auf die Erfahrung, daß in diesem Leben das Verhältnis von Moralität und Seligkeit für gewöhnlich inadaequat ist. Prinzipiell ist dagegen gar nicht einzusehen, warum nicht auch in diesem Leben zeitweise ein adaequater Zustand eintreten soll, zumal ja das Höchste Gut von der Gesamtentwicklung der Menschheit nicht abhängig ist. Das Höchste Gut ist von hier aus betrachtet, eine innerweltliche Proportion zweier innerweltlicher Faktoren und nicht supranatural. Zugleich aber ragt das Höchste Gut über das Natürliche schlechthin hinaus und ist eine Negation desselben. Das gilt zunächst für den Unsterblichkeitsgedanken im Sinne einer Fortdauer nach dem Tode; in dem Begriff Fortdauer liegt die Zeitkategorie beschlossen. Gegen Kants Idealisierung der Zeit wird protestiert: der Mensch als Noumenon muß zeitlich und veränderlich gedacht werden, aber es ist eine Zeit ohne die Merkmale des Zeitlichen, ohne Nacheinander und Begrenztheit. Im Jenseits ist alles alle Zeit nebeneinander; eben damit aber wird die Zeitlichkeit als solche schlechterdings in ihrer Gültigkeit für den einzelnen verneint.

Das Gleiche gilt für die Entwicklung. Es besteht die Alternative: entweder gibt es eine unendliche Entwicklung auf die Vollkommenheit hin; dann ist die Vollkommenheit niemals wirklich realisiert, das Höchste Gut

nie erreicht und der Abstand von ihm ein unendlich währender Schmerz. Oder das Höchste Gut ist irgendwann erreicht, der höchst mögliche Grad von Vollkommenheit realisiert und die entsprechende Seligkeit gewonnen. Dann entsteht die Frage, ob nicht relative Vollkommenheit dem absoluten Ideal gegenüber Unvollkommenheit ist und als solche schmerzlich empfunden wird, zumal eine unendliche Fortdauer der Existenz den relativen Standpunkt als Stagnation, Verlust der Hoffnung usw. empfinden lassen würde. Eine unendliche Dauer ohne Inhalt ist der unendliche Schrecken und mit Inhalt die unendliche Not. Eines aber wie das andere ist eine völlige Negation der Relativität, ist supranatural in schlechterdings negativem Sinne.

Supranatural ist auch die Proportion von moralischer Vollkommenheit und Glückseligkeit. Natürlich ist allein die mit den sittlichen Ideen an und für sich verknüpfte Seligkeit, die reine Freude am guten Tun. Das supranaturalistische Denken führt aber über diese Begrenzung hinaus und fordert, daß auch die sinnliche, das subjektive Glück suchende Natur des Menschen ihr Ziel erreiche, und zwar so, daß es der Mensch sittlich ertragen kann, nämlich in Proportion mit der Höhe seiner Vollkommenheit. Offenbar setzt das eine völlig neue Naturordnung voraus, die mit der moralischen in Einklang steht: d. h. das Höchste Gut bedeutet die Negierung der kategorialen Naturordnung mit Übel und Leiden. Zugleich aber steht selbst einem Reinhard der Gedanke der Leibnitzschen Theodizee fest, daß die endlichen Wesen notwendig bestimmten Übeln unterworfen sind: die Lehre vom malum metaphysicum. Der Gedanke der moralischen Weltordnung ist demnach eine Aufhebung des malum metaphysicum, aus dem die Übel dieser Welt erklärt werden. Hier ist das Supra zu einem supra naturam metaphysicam geworden.

5. Aseität und Überweltlichkeit Gottes.

Nachdem so im einzelnen die grundlegenden Merkmale des Gottesbegriffs behandelt worden sind, ist es möglich, eine Gesamtbeurteilung der Lehre vom Übernatürlichen als Grund des Natürlichen zu geben.

Entscheidend ist die Erkenntnis, daß es zwei Elemente sind, aus denen der supranaturalistische Gottesbegriff zusammengesetzt ist, die Aseität und die Weltbezogenheit Gottes in ihren drei Formen. Diese beiden Elemente entsprechen zwei verschiedenen Entwicklungsreihen in der Erfassung des Gottesgedankens, zwei verschiedenen Stellungen des menschlichen Geistes zu Gott und darum zwei verschiedenen wissenschaftlichen Begriffsbildungen.

Die ontologisch-mystisch-pantheistische Reihe führt zum Begriff der Aseität. Die kosmologisch-moralisch-theistische Reihe führt zu dem Merkmal der Weltbezogenheit. Konsequent durchgeführt ist der erste Begriff im Spinozismus; geschichtlich am wirksamsten dargestellt ist der zweite Begriff im Leibnitz-Wolffischen System. Kant als Religionsphilosoph steht durchaus in der zweiten Reihe; als kritischer Metaphysiker nähert er sich oft der ersten.

Der Supranaturalismus steht ebenfalls durchaus in der zweiten Reihe, hat aber durch alte Tradition das entscheidende Moment der ersten Reihe in sich aufgenommen, die Aseität Gottes, den Begriff des allerrealsten Wesens und der natura necessaria. Die Dialektik der supranaturalistischen Gotteslehre ist begründet durch den Gegensatz der beiden in ihr wirksamen Elemente, doch so, daß das entscheidende Moment die Weltbezogenheit Gottes ist. Durch sie wird der Supranaturalismus wirklich supranatural in dem doppelten Sinn des Bleibens in dem Natürlichen und der Negation des Natürlichen. Die Leibnitzsche Monadologie kennt eine stetige aufsteigende Reihe

vom relativ unvollkommensten Wesen bis zu Gott, dem allervollkommensten Wesen. Die Spinozistische Substanz ist das einzig Seiende, neben der es nichts gibt. Die Dialektik des an Leibnitz-Wolff orientierten Gottesgedankens liegt in dem Superlativ allervollkommenstes Wesen. Denn Superlative, auf Gott angewandt, sind Diminutive. Sie bringen ihn in Relation zu dem Relativen, wenn auch in solche, durch die das Relative aufgehoben werden soll. Diese Relationen zugleich und ihre Aufhebung fordert das sittlich-religiöse Leben, und darum ist der Spinozismus der große Gegner der Moraltheologie. Und doch kann diese das Prinzip des Spinoza nicht entbehren, denn die Aufhebung der Relation kann sie immer nur erreichen durch stillschweigende Anleihe bei dem Begriff des absoluten Seins. Der Superlativ kann nur dadurch dem religiösen Anspruch genügen, daß er via subreptionis zu einem Absolutiv wird. Das Absolute ist entweder Anfang oder es kann nie erreicht werden; eine Konstruktion des Gottesbegriffs, die vom Relativen ausgeht, kommt nicht über das Relative hinaus, es sei denn, daß sie das Relative vernichtet; ebendies aber liegt im Wesen des Supra, daß es sich gründet auf das, über das es hinausführen soll, das Natürliche, und darum immer sowohl im Natürlichen bleibt, wie das Natürliche vernichtet.

Anhang: Rationalismus und Supranaturalismus.

Der dargestellte Gottesbegriff ist Gemeingut des Rationalismus und Supranaturalismus; die Zitate haben in dem Zusammenhange, in dem sie stehen, zum großen Teil den Zweck einer Berufung auf etwas Anerkanntes, um darauf den Beweis für das Eigentümliche des Supranaturalismus zu gründen. Daraus folgt, daß an diesem Punkte auch der Rationalismus supranaturalistisch ist.

Denn, wenn das Verhältnis von Gott und Welt in seiner prinzipiellen Anlage in allen Lagern der Theologie supranaturalistisch gedacht wurde, so war eben die gesamte Theologie der behandelten Epoche ihrem Wesen nach supranaturalistisch.

Diese Erkenntnis widerspricht dem häufig zu vernehmenden Urteil, daß die Supranaturalisten zurückgebliebene Aufklärer waren. Richtig ist es vielmehr, zu sagen, daß die Rationalisten entweder unvollkommene Aufklärer oder unvollkommene Supranaturalisten waren. Der Sprachgebrauch würde als korrekten Gegensatz zu Supranaturalismus nicht Rationalismus, sondern Naturalismus fordern, eine Richtung, die ein supra naturam nicht anerkennt. So sind denn auch die bekannten Vermittelungsversuche „rationaler Supranaturalismus" und „supranaturaler Rationalismus," notwendige Folgen der Schiefheit jenes Gegensatzes. Versuche für Supranaturalismus etwa Suprasationalismus zu sagen, haben sich nicht durchgesetzt.

Dagegen scheint die Gleichsetzung von Rationalismus und Naturalismus, wie sie namentlich in polemischem Interesse häufig vorgenommen wurde, darum berechtigt zu sein, weil vom Rationalismus die natürliche Vernunft zum ausschließlichen religiösen Erkenntnisprinzip gemacht wurde, und er insofern über die Sphäre der Natürlichkeit nicht hinauskann. Aber es ist das Wesen der rationalistischen Vernunft, etwas Übernatürliches auf natürlichem Wege zu erkennen, während der Naturalismus, der seinen Namen verdient, bei der natura naturans endigt.

Bekanntlich hat die Definition dieser Begriffe und die Unklarheit des Gegensatzes zu dem sogen. „Konsequenzenstreit" geführt, der angeregt wurde durch Reinhards „Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend" (Sulzbach 1810), und fortgeführt durch

verschiedene Theologen, insbesondere Heinrich Gottlieb Tzschirner: „Briefe, veranlaßt durch Reinhards Geständnisse“ (Leipzig 1811), wieder aufgenommen von Tittmann in der öfter zitierten Abhandlung.

Reinhard behauptet S. 95, „Strenger und systematischer Zusammenhang, Einheit der Prinzipien und folgerechtes Denken in der Religion finden nur statt, wenn man sich entweder ganz an die Vernunft oder ganz an die Schrift halte, wirklich konsequent sei nur der Rationalist und Supranaturalist. Bei jenem entscheidet nämlich die Vernunft allein.“ Dem gegenüber Tzschirner, nachdem er an beiden Systemen Abschwächungen vorgenommen, den Supranaturalismus rational und den Rationalismus in gewisser Weise offenbarungsgläubig gemacht hat, zu dem Schluß kommt: „Bei jedem dieser Systeme . . . kann der Zweck der Kirche erreicht werden. Denn in den wesentlichsten Lehren, in den Lehren, welche als die Grundpfeiler der Tugend und der Seelenruhe zu betrachten sind, in der Lehre, daß der Mensch zur Tugend bestimmt sei, daß ein heiliger Gott über der Welt walte, daß der Mensch nach dem Tode fortlebe, daß die Sünde vergeben werde, und daß Christus die Kirche nach dem Willen und Plan der Vorsehung gegründet habe, stimmen beide Systeme überein.“ (S. 83).

Tittmann S. 119 ff. bestreitet einerseits, daß der Supranaturalist Gegner der Vernunft wäre, vielmehr müsse auch er sich letztlich auf die Vernunft berufen, um seinen Standpunkt zu verteidigen; anderseits nimmt er den Rationalisten, den er nicht wesentlich vom Naturalisten unterscheidet, gegen den Vorwurf in Schutz, Ungläubiger zu sein. Auch er erkennt keinen exklusiven Gegensatz an.

Ähnlich Planck, wenn er vom „kritischen Theologen“ S. 31 sagt: „Vom Rationalismus behält er die Ansicht

des Inhalts (daß er vernünftig ist), vom Supranaturalismus die der Form (daß sie übernatürliches Geschehen ist)."

Süskind unterscheidet in den vermischten Aufsätzen S. 481 von dem vernünftigen christlichen Supranaturalismus" einen „rein theistischen Rationalismus" und den „pantheistischen und zugleich mystischen Rationalismus von Schelling und Schleiermacher"; inhaltlich betrachtet kommen der Supranaturalismus und Theismus auf der einen, der naturalistische Pantheismus auf der andern Seite zu stehen.

Die charakteristischen und maßgebenden Definitionen von Bretschneider zeigen ebenfalls vermittelnde Tendenzen S. 191, 192: „Supranaturalismus, die Denkart, nach welcher man eine von Gott unmittelbar und übernatürlich mitgeteilte Religionserkenntnis oder Offenbarung glaubt . . . Rationalismus, die Denkart, nach welcher man an keine übernatürliche Offenbarung, sondern allein an die Wahrheit der philosophischen Religionslehre glaubt." „Inwiefern man die Vernunftreligion auch natürliche Religion nannte . . ., kann man diese Denkart auch Naturalismus nennen." „Supranaturalistischer (offenbarungsgläubiger) Rationalismus oder der Glaube an eine von Gott besonders veranstaltete historische Beglaubigung oder wirksame Bestätigung der philosophischen Religionslehre." Mann kann demnach sagen, daß in dem Konsequenzenstreit die vermittelnde Richtung siegreich war, und zwar deshalb, weil der Rationalismus eine wirklich konsequente Position nicht erreichen konnte. Was man in den Debatten als Naturalismus bezeichnete, war gar kein reiner Naturalismus, sondern enthielt immer noch eine starke Bejahung des Supranaturalen, nämlich als Grund der Natur. Ein reiner Naturalismus hätte seinen Vertreter überhaupt aus der theologischen Diskussion ausgeschlossen; und der idealistisch-naturalistische Pantheismus wurde von beiden Parteien gleich energisch abgelehnt. Das Gesamturteil

über den Streit wird demnach folgendes sein: konsequent ist allein der reine Supranaturalismus oder der reine immanente Naturalismus; alles was dazwischen liegt, ist inkonsequenter Supranaturalismus, sowohl der Rationalismus als auch die Mischformen. Allein der Supranaturalismus hat das „Supra" vollständig durchgeführt, indem er es nicht nur im Abstrakten ließ, sondern auch im Konkreten durchführte.